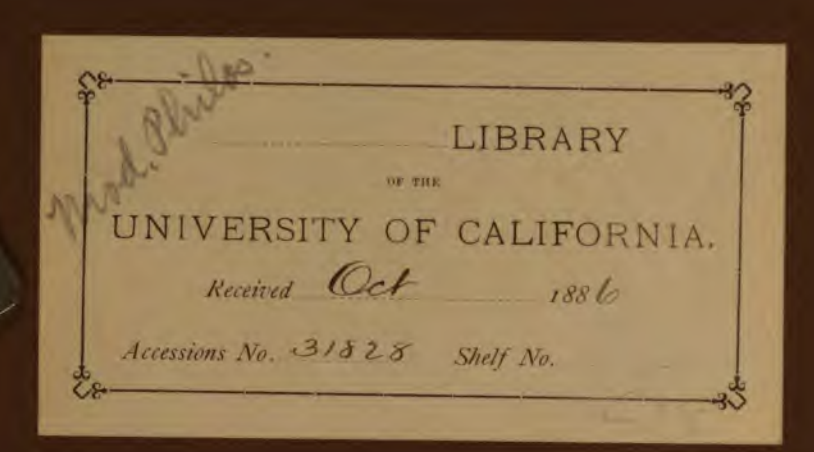
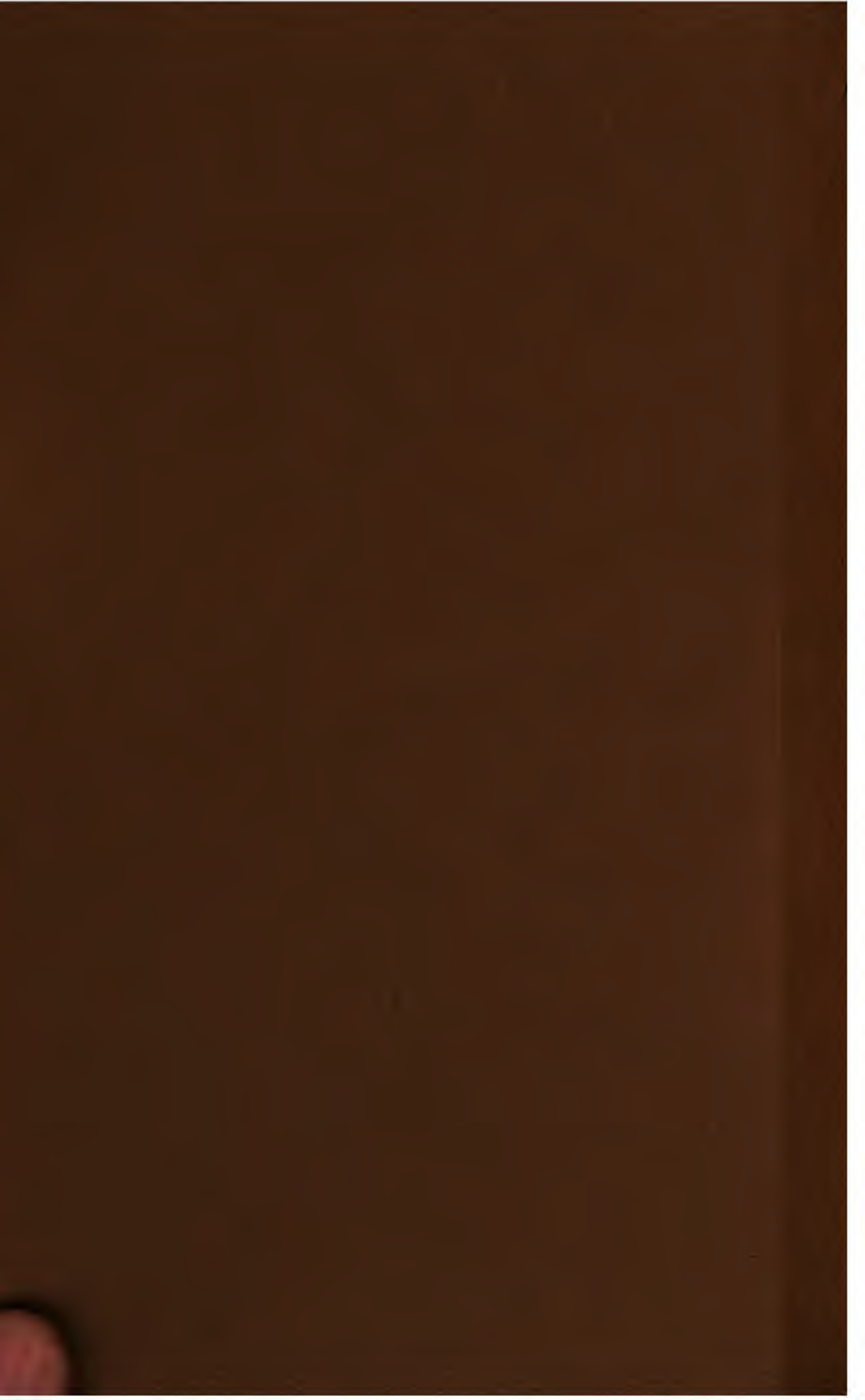








Die Lehre Spinoza's.

Von

Theodor Camerer.

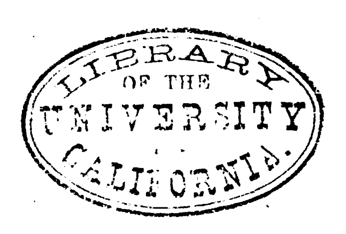


Stuttgart.

Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

1877.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart.



Vorwort.

Indem ich die nachfolgende Arbeit der Oeffentlichkeit übergebe, möchte ich mich in Kürze über den Zweck aussprechen, der mich bei derselben geleitet hat. Es war ausschließlich meine Absicht, die Lehre Spinoza's in systematischer Form genau und quellenmäßig darzulegen. Um die Durchsichtigkeit des Zusammenhangs zwischen den einzelnen Lehren, auf dessen Nachweisung ich besondere Sorgfalt verwenden zu sollen glaubte, nicht zu beeinträchtigen, und um möglichst viel Spinoza selbst reden zu lassen, habe ich andere Darstellungen und Auffassungen des Spinozischen Systems nur in soweit berücksichtigt, als es mir im Interesse einer klaren Schilderung desselben geboten erschien. Ebenso wollte ich mich bei der Kritik des Systems selbst auf das beschränken, was für eine präcise Charakteristik desselben nöthig war.

Was die Quellen betrifft, so mußte ich mich, um die Lehre Spinoza's getreu und vollständig wiederzugeben, vorwiegend an die Ethik halten, weil in dieser die Gedanken des Philosophen in ihrer reifsten und vollendetsten Gestaltung ausgeprägt sind. Die Grundzüge seines Systems finden sich aber großentheils schon in den früheren Schriften, und so insbesondere auch in dem kurzen Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, so wenig sich auch der Unterschied zwischen diesen noch unreiferen

Ausführungen und der ausgebildeten Lehre der Ethik verkennen läßt. Näher hierauf einzugehen muß ich indessen einem andern Ort vorbehalten. Nur das Eine möchte ich, weil ich dem Satze, daß die Wesenheiten der Dinge ewige Modi seien, in der Lehre Spinoza's eine besonders wichtige Stellung anweisen zu müssen glaube, auch hier hervorheben, daß schon der kurze Tractat gleich am Anfang als eine zum Voraus feststehende Wahrheit den Satz ausspricht: „Die Wesenheiten der Dinge sind von aller Ewigkeit und werden in alle Ewigkeit unveränderlich bleiben.“

Möchte es mir gelungen sein, mit meiner Arbeit nicht allzuweit hinter dem Ziele zurückzubleiben, welches eine objective Darstellung der Lehre Spinoza's zu erreichen hat!

Bothnang bei Stuttgart, im Februar 1877.

Der Verfasser.

Inhalts-Uebersicht.

Erster Theil.

Die metaphysischen Grundlagen des Systems.

Erstes Kapitel.

Der Naturalismus und die Immanenzidee Spinoza's.

Zweites Kapitel.

Die Substanz und die Attribute.

Drittes Kapitel.

Die Modi der Substanz.

Zweiter Theil.

Die Erkenntnißlehre Spinoza's.

Erstes Kapitel.

Das Wesen des menschlichen Geistes.

Zweites Kapitel.

Die Sätze über die Natur der Körper überhaupt und über die Natur des menschlichen Körpers insbesondere, als Hilfssätze für die Erkenntnißlehre.

Drittes Kapitel.

Die drei Arten (genera) oder Stufen der menschlichen Erkenntniß.

§. 1.

[1] Aus Versehen ist diese Ueberschrift auf Seite 109, zwischen Zeile 4 und 5 von unten ausgefallen.

Viertes Kapitel.

Die Identität des Urtheilens und Erkennens.

Fünftes Kapitel.

Das Verhältniß der Erkenntnißtheorie zu den metaphysischen Grundlagen des Systems.

Dritter Theil.

Die Ethik Spinoza's,

oder

die Lehre von den Affecten, von der Knechtschaft und von der Freiheit des Menschen.

Erstes Kapitel.

Das Wesen der Affecte.

Zweites Kapitel.

Die Leidenschaften oder die Affecte aus der Imagination.

Drittes Kapitel.

Das vernunftgemäße ethische Leben oder die Affecte aus der Erkenntniß der zweiten Stufe.

Viertes Kapitel.

Das aus der dritten Stufe der Erkenntniß sich entwickelnde ethische Leben oder die intellectuelle Liebe zu Gott.

Fünftes Kapitel.

Der Kampf des Geistes wider die Leidenschaften.

Sechstes Kapitel.

Das Verhältniß der Affectenlehre zu der Erkenntnißlehre Spinoza's.

Siebentes Kapitel.

Das Verhältniß der ethischen Lehre Spinoza's zu den metaphysischen Grundlagen des Systems.

Verbesserungen.

Seite 109 setze zwischen Zeile 4 und 5 von unten die Ueberschrift:

2) Der Unterschied zwischen der ersten und den beiden letzten Erkenntnißweisen in Beziehung auf das mit den Ideen verbundene Selbstbewußtsein.

Seite 144, Zeile 3 von unten statt „entspringende" lies: „entspringenden".
„ 210, „ 24 von oben statt „den Anfang" lies: „der Anfang."
„ 213, „ 5 von oben streiche nach „entgehen" das Komma.
„ 285, „ 3 von oben statt „jenem" lies: jenen."



Erster Theil.

Die metaphysischen Grundlagen des Systems.

Erstes Kapitel.

Der Naturalismus und die Immanenzidee Spinoza's.

Deus sive natura. Deus omnium rerum causa immanens, non vero transiens.

Am allgemeinsten ist das System Spinoza's charakterisirt durch die Formel: Gott, das heißt die Natur, Deus sive natura. Der Sinn derselben ist der ausgesprochenste Gegensatz gegen alle und jede Teleologie. Sie will die Realität von Zwecken in der Welt durchaus verneinen,[1] sie will aus dem Wesen Gottes Selbstbewußtsein und freien Willen, das Handeln aus bewußter Absicht, wie die Möglichkeit, nach Belieben etwas zu thun oder zu unterlassen, vollständig ausschließen.[2] Das Motiv, aus welchem Spinoza die Annahme, daß dem, was in der Welt geschieht, Zwecke zu Grunde liegen, bekämpft, ist die Ueberzeugung, daß dieselbe es unmöglich mache, die Welt aus Gott zu be-

---

[1] Eth. 1, Append. Opp. ed Paulus II, pag. 71: Ostendam, naturam finem nullum sibi praefixum habere et omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta. Eth. 4, Praefat. pag. 200: Ostendimus, naturam propter finem non agere. Ratio seu causa, cur Deus seu natura agit, et cur existit, una eademque est. Ut ergo nullius finis causa existit, nullius etiam finis causa agit; sed ut existendi, sic et agendi principium seu finem habet nullum. cf. besonders pag. 69.

[2] Eth. 1, Prop. 16, Schol. pag. 52: Ostendam, ad Dei naturam neque intellectum, neque voluntatem pertinere. Ebenso Append. pag. 68. Eth. 1, Prop. 32, Coroll. I. und II.

greifen.[1] Um dies zu erreichen, verlangt er, daß die Dinge mit der Sicherheit und Evidenz der mathematischen Methode aus Gott abgeleitet,[2] daß sie mit der Folgerichtigkeit, in welcher die Geometrie ihre Wahrheiten demonstrirt, aus dem Wesen Gottes als ihrem letzten Grunde, ihrer causa absolute prima[3] deducirt werden, und eine solche Nachweisung hält er nur dann für möglich, wenn als dieser letzte Grund aller Dinge die ewige, unendliche, ununterbrochen thätige Naturkraft[4] gesetzt werde, aus der alles Seiende mit unabänderlicher Nothwendigkeit hervorgehe, gerade wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel gleich sind zwei rechten.[5] Nur insofern, als die Nothwendigkeit, mit der alles aus Gott hervorgeht und der also auch Gott selbst unterliegt, die Nothwendigkeit seines eigenen Wesens ist, heißt Gott die freie Ursache der Welt.[6] So geht das Wesen Gottes darin auf, daß er der letzte Grund aller Dinge ist, die Gottheit ist die innere Lebenskraft der Welt und nichts weiter, Gott ist die innere Ursache aller Dinge und steht in keiner Weise außerhalb der Welt.[7] Es ist der schlagendste Ausdruck für dieses Verhältniß von Gott und Welt, daß jener die wirkende Natur, natura naturans, diese die bewirkte Natur, natura naturata heißt.[8] So ist das System Spinoza's ein nach allen Seiten hin aufgestellter Naturalismus, die alles umfassende und beherrschende Naturnothwendigkeit ist sein oberster Grundsatz, die alles hervorbringende Naturkraft sein höchstes Princip.

---

[1] Eth. 1, Append. pag. 73: causarum causas rogare non cessabunt, donec ad Dei voluntatem, hoc est ignorantiae asylum confugeris. Ebenso pag. 65, fin.

[2] Eth. 1, Append. pag. 71. Die Ethik führt den Titel: Ethica ordine geometrico demonstrata.

[3] Eth. 1, Prop. 16, Coroll. III.

[4] Eth. 4, Praefat. pag. 200: Aeternum illud et infinitum Ens, quod Deum seu naturam appellamus, eadem, qua existit necessitate agit. Eth. 1, Prop. 34: Dei potentia est ipsa ipsius essentia. Prop. 35: Quicquid concipimus in Dei potentia esse, id necessario est. Eth. 2, Prop. 3, Schol. pag. 80: Dei potentiam nihil esse praeterquam Dei actuosam essentiam.

[5] Eth. 1, Prop. 17, Schol. pag. 53.

[6] Eth. 1, Prop. 17, Coroll. II.

[7] Eth. 1, Prop. 18: Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens (transiens = äußere).

[8] Eth. 1, Prop. 29, Schol.

Zweites Kapitel.

Die Substanz und die Attribute.

I. Die Substanz und ihr Verhältniß zu den Attributen.

Wollen wir näher zusehen, wie Spinoza die Aufgabe löst, welche er sich gestellt hat, mit mathematischer Evidenz die Welt aus Gott abzuleiten, so kommen zuerst in Betracht seine Sätze über die Substanz und die Attribute. Mittelst dieser Sätze sucht Spinoza den Begriff Gottes so zu präzisiren, daß die Gottheit wirklich die Bedeutung gewinne, welche er ihr vindicirt, die immanente Ursache aller Dinge zu sein.

Spinoza definirt die Gottheit als die Substanz, oder als das, was durch sich selbst ist und begriffen wird, das heißt, dessen Begriff gebildet wird, ohne daß dazu der Begriff von etwas anderem zu Hilfe genommen werden muß.[1] In demselben Sinn nennt er Gott die Ursache seiner selbst, d. h. das, dessen Wesen die Existenz in sich schließt, oder das, dessen Natur nur als existirend begriffen werden kann,[2] das also nothwendig als ewig und unveränderlich existirt.[3] Es sind dies Bestimmungen, welche mit dem Begriff des Absoluten, mit dem Begriff des letzten Grundes aller Dinge sich von selbst ergeben. Bei den näheren Auseinandersetzungen über die Substanz treffen wir jedoch auf zwei Aufstellungen, deren jede unerläßlich ist, soll die Substanz der Urgrund aller Dinge im Sinn Spinoza's sein, welche aber gleichwohl einander gegenseitig widerstreiten. Sie sind beide zusammengefaßt in dem Satz: Die vollkommen unendliche Substanz ist untheilbar.[4] Die eine Behauptung lautet hier: die Substanz ist untheilbar, die andere sagt: die Substanz ist vollkommen unendlich. Spinoza glaubt beide Aussagen über Gott vollständig mit einander im Einklang, ja er leitet die Untheilbarkeit der Substanz ab aus ihrer Unendlichkeit. Denn daß die

---

[1] Eth. 1, Def. 3: Per substantiam intelligo id, quod in se est (was das Sein in sich selbst hat) et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Dem letzteren Satz entspricht der andere: substantiam ab alio produci non posse, Eth. 1, Prop. 6, Coroll.

[2] Eth. 1, Def. 1: Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens. Prop. 7: Ad naturam substantiae pertinet existere. Prop. 20. cf. Ep. 41, pag. 597: Ens, quod propria vi existit, sua sufficientia subsistit.

[3] Eth. 1, Prop. 11. 19. 20, Coroll. II.

[4] Eth. 1, Prop. 13.

Substanz untheilbar sei, folgt ihm daraus, daß sie bloß eine ist,[1] und daß es bloß eine Substanz gibt, folgt daraus, daß sie absolut unendlich ist.[2] Denn was schlechthin unendlich ist, zu dessen Wesenheit gehört alles, was irgendwie eine Wesenheit ausdrückt, und es schließt keinerlei Negation in sich,[3] d. h. es schließt lediglich nichts von sich aus. Unter der Voraussetzung, daß die Wesenheit alles Seienden eine einheitliche ist, ist in der That die Einheit und Untheilbarkeit der Substanz mit dem Befaßtsein alles Seienden in ihr, oder nach Spinoza's Ausdruck, damit, daß sie vollkommen unendlich und unbeschränkt ist, durchaus im Einklang. Allein diese Voraussetzung nun trifft für Spinoza's Weltanschauung nicht zu. Das Wesen der Dinge zeigt sich

---

1 Eth. 1, Prop. 12, Dem.

2 Eth. 1, Prop. 14, Dem.: Cum Deus sit ens absolute infinitum, de quo nullum attributum, quod essentiam substantiae exprimit, negari potest, — — nulla substantia extra Deum dari potest. Ep. 41, Opp. I, pag. 597: Quandoquidem Dei natura in certo entis genere non consistit, sed in ente, quod absolute indeterminatum est, ejus etiam natura exigit id omne, quod τὸ esse perfecte exprimit, eo, quod ejus natura alias determinata et deficiens esset. Haec quum ita se habeant, sequitur, non nisi unum ens, Deum scilicet posse esse, quod propria vi existit. Ich übersetze den Ausdruck ens absolute indeterminatum: „das schlechthin unbeschränkte Sein," nicht „das vollkommen unbestimmte Sein;" dieser Sinn des indeterminatum erhellt daraus, daß Ep. 41 das absolute indeterminatum entgegengesetzt dem, was indeterminatum certo respectu oder was perfectum in certo genere entis ist, wie die Def. 6, Eth. 1 das absolute infinitum unterscheidet von dem, was in suo genere infinitum ist, und daß Ep. 41 dieses absolute indeterminatum erklärt als das was unbedingt vollkommen ist, d. h. was alles Sein in sich schließt, genau wie Eth. 1, Def. 6 und Prop. 14, Dem. das absolute infinitum erklärt. Darauf führt auch, daß als Gegensatz des absolute indeterminatum gesetzt wird: deficiens. cf. auch Ep. 40, pag. 592, III. Ich anerkenne vollständig, daß die Bestimmungslosigkeit der Substanz die Consequenz der Spinozischen Fassung des Begriffs derselben ist. Aber Spinoza's eigener Gedanke ist die Bestimmungslosigkeit der Substanz nicht, und es gehört zu seiner Eigenthümlichkeit, daß er die Consequenz, durch welche diese Bestimmungslosigkeit gefordert wird, nicht zog. Er bleibt dabei stehen, das Wesen Gottes als die, eine absolute Fülle unendlich vieler Bestimmtheiten in sich begreifende Einheit zu fassen. Der Unterschied der Substanz von einer bestimmten Art des Seins ist nach Spinoza der, daß die Substanz alle Arten des Seins in sich schließt. Quidquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus.

3 Eth. 1, Def. 6, Explic.

hier in eine Pluralität auseinandertretend, welche gerade in ihren letzten Gründen auf eine Pluralität der Prinzipien zurückgeführt wird, welche die Einheit und Untheilbarkeit des Absoluten selbst alterirt. Hiedurch tritt die Bestimmung, daß die Substanz schlechthin unendlich ist, in Gegensatz gegen die andere, daß sie untheilbar ist. Dies ergibt sich sofort aus der genaueren Erklärung des Sinnes, in welchem der Substanz absolute Unendlichkeit zugeschrieben wird. „Gott oder die Substanz, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen ein jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existirt nothwendig.“ [1] Absolut unendlich heißt also die Substanz, weil sie aus zahllos vielen Attributen besteht. Daß zahllos viele Attribute gemeint sind in dem Ausdruck: Deus constans infinitis attributis folgt unmittelbar aus dem allgemeinen Satz, mit dem das Dasein der attributa infinita begründet wird: „je mehr Realität oder Sein etwas hat, desto mehr Attribute kommen ihm zu.“ [2] Was sind nun diese Attribute? Ein jedes drückt ewige und unendliche Wesenheit aus, oder es drückt die Realität oder das Sein der Substanz aus. [3] Nun ist das Wesen der Substanz gleich ihrer Kraft, dieses Wesen ist ein beständig wirkendes, somit können die Attribute nichts anderes sein, als die in der Substanz wirkenden Kräfte, die einzelnen in ihr befaßten Potenzen. [4] Es kommt jedoch zur genaueren Festsetzung des Begriffs der Attribute noch eine weitere Bestimmung hinzu, welche erst vollständig die Ansicht Spinoza's über dieselben offenbart. „Ein jedes Attribut einer Substanz muß durch sich selbst begriffen werden,“ [5] oder, wie es noch genauer heißt, es gilt auch von dem Attribut, „daß es sein Sein in sich selbst hat und durch sich selbst begriffen wird, d. h., daß sein Begriff den Begriff von nichts anderem in sich schließt.“ [6] Wie soll diese Bestimmung, daß das Attribut durch sich selbst existirt und begriffen wird, sich damit reimen, daß die Substanz dasjenige ist, dessen Eigenthümlichkeit es ausmacht, durch sich selbst zu existiren? Spinoza antwortet, daß jedes

---

[1] Eth. 1, Prop. 11.

[2] Eth. 1, Prop. 9. Prop. 10, Dem.

[3] Eth. 1, Prop. 10, Schol. pag. 42.

[4] Eth. 2, Prop. 1: Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans. Schol.: ens, quod infinita infinitis modis cogitare potest, est necessario virtute cogitandi infinitum. — Eth. 2, Prop. 7, Coroll.: Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae.

[5] Eth. 1, Prop. 10.

[6] Ep. 27, pag. 524. Eth. 1, Prop. 29, Schol. pag. 61.

Attribut unendliche Wesenheit in suo genere ausdrücke,[1] daß es unendlich oder im höchsten Grade vollkommen sei in suo genere,[2] daß es in certo genere entis perfectum oder indeterminatum sei, im Unterschied von Gott als dem ens, quod non certo duntaxat respectu, sed absolute in essentia indeterminatum et omnipotens est,[3] daß es eine bestimmte ewige und unendliche Wesenheit ausdrücke.[4] Demnach sind die Attribute real von einander unterschiedene,[5] aus sich selbst bestehende,[6] gegenseitig von einander durchaus unabhängige, ursprüngliche, ewige Kräfte, deren jede ihr besonderes Gebiet hat, in einem bestimmten Umkreis wirksam ist und einer bestimmten, ausschließlich ihr zugehörigen Art des Seienden das Dasein gibt, so daß diese Art auch ausschließlich das Gepräge ihres Attributs trägt und dem, was ein anderes Attribut hervorbringt, als eine qualitativ davon scharf abgesonderte Sphäre gegenübersteht, wogegen jedes Attribut innerhalb seiner Sphäre unendlich ist, d. h. alles innerhalb dieser Sphäre irgend mögliche und denkbare erzeugt, alles, was unter den Begriff des Attributs befaßt werden kann, hervorbringt, zu allem diesem die Potenz in sich hat, alles das, was zu seiner Natur gehört, in sich schließt.[7] Dieser Begriff der Attribute als einer zahllosen Vielheit ursprünglicher, gegenseitig von einander qualitativ verschiedener, ihrem Wesen nach einander ausschließender Kräfte, welche in der Substanz vereinigt sind, ist die Spinoza eigenthümliche Lösung des aus seinem Immanenzstandpunkt sich ergebenden Problems, die unendliche Menge und Mannigfaltigkeit der Dinge als in dem einen, untheilbaren Absoluten begründet zu begreifen. Es ist unbedingt richtig, wenn Kuno Fischer[8] sagt: die Lehre Spinoza's steht und fällt mit dem Begriff der einen Substanz, der die nachdrücklichste Geltung in dem ganzen System hat, wenn er „als unverbrüchliches Princip Spinoza's die eine und einzige Substanz"

---

[1] Eth. 1, Prop. 16, Dem.

[2] Ep. 2, pag. 451. Ep. 4, pag. 458.

[3] Ep. 41, pag. 596. 597.

[4] Eth. 1, Prop. 10, Schol. pag. 42 (aeternam et infinitam certam essentiam exprimit). Ep. 27, pag. 524.

[5] Eth. 1, Prop. 10, Schol. pag. 41: quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius.

[6] sua sufficientia existens, Ep. 41, pag. 596.

[7] Ep. 41, pag. 597. Ep. 4, pag. 457: Extensionem non esse absolute infinitam, sed tantum quoad extensionem.

[8] Geschichte der neuern Philosophie, erster Band, zweiter Theil, zweite Auflage 1865. Seite 281.

bezeichnet.[1] Aber nicht minder steht unbedingt fest, daß die Unterscheidung der Attribute als ursprünglicher, real verschiedener und für sich bestehender, wenn auch mit einander verbundener Kräfte das ganze System Spinoza's beherrscht, und die Fülle dieser Grundvermögen der Welt, deren ein jedes aus sich selbst existirt, mit der Einheit und Untheilbarkeit der Substanz in einem wirklich vollzogenen Gedanken zusammenzudenken ist nun einfach unmöglich. Wie soll es eine einzige Grundkraft für alles Seiende geben, wenn doch eine zahllose Fülle von Grundkräften je für eine bestimmte Gattung des Seienden statuirt werden muß? wie kann behauptet werden, daß es nur ein einziges Wesen gebe, das aus sich selbst existirt, wenn doch zugleich jedes Attribut ein solches aus sich selbst Existirendes ist? Es ist vollständig klar, daß in Spinoza's Sinn die Alternative: entweder die Substanz oder die Attribute nicht vorhanden ist, daß vielmehr dessen Lehre auf dem Satze steht: „die Substanz und ihre Attribute;"[2] aber begreiflich zu machen ist dieses Verhältniß nicht. Und gerade Fischers Argumentation liefert einen neuen Beweis hiefür. Fischer nimmt,[3] „um nur erst die Möglichkeit zu bezeichnen, wie sich überhaupt in einem und demselben Wesen zahllose Beschaffenheiten vereinigen können, deren jede in ihrer Art ewig und unendlich ist, ein mathematisches Beispiel. Es sei der Raum, den wir hier zugleich als die Ursache seiner Configurationen betrachten wollen. Der Raum ist einzig und unendlich. Ist er zugleich die Ursache aller seiner Configurationen, so handelt diese Ursache in jeder Figur als ein gestaltendes Vermögen, welches die Natur des Raumes auf eine ganz bestimmte Weise ausdrückt. Es gibt zahllose Figuren. Also gibt es in dem einen und unendlichen Raume zahllose gestaltende Vermögen, deren jedes die ewige Natur des Raumes in seiner Weise darthut. Das Dreieck als einzelne Figur ist vergänglich, aber die in ihm enthaltenen Wahrheiten sind ewig. Diese Wahrheiten gehören nicht diesem oder jenem Dreieck, sondern dem Dreieck als solchem, dem Dreieck als Raumgröße. Sie gehören dem Raum, sofern er das Dreieck bildet, sofern er die Ursache dieser Figur ist, also dem gestaltenden Raumvermögen, das sich im Dreieck ausdrückt. So gehören alle Wahrheiten, die in den Raumfiguren enthalten sind, zur

---

[1] S. 282. Ebenso E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, zweite Auflage, S. 51: „Die Einheit alles Seins ist für Spinoza der Anfang und der unverrückbare Angelpunkt seines Systems."

[2] S. 285.

[3] S. 282.

Natur des Raumes: sie sind Attribute desselben. Alle diese Wahrheiten sind ewig: sie sind ewige Attribute des Raumes. Solcher Attribute gibt es unendlich viele, die aber zu dem einen unendlichen Raume gehören, dessen Wesen sie ausmachen. Hier haben wir ein Beispiel zahlloser Ewigkeiten in einem und demselben Wesen." Allein dieses Beispiel ist für das Verhältniß der Attribute zu der Substanz in keiner Weise zutreffend. Der Raum, der in diesem Beispiel die Substanz verdeutlichen soll, kann zu diesem Zweck gar nicht benützt werden. Denn das Verhältniß der Configurationen des Raums zu dem Raum ist ein ganz wesentlich anderes, als das Verhältniß der Attribute zu der Substanz. Alles das, was in dem Raum zusammengefaßt ist, ist unter sich gleichartig, alle seine Configurationen fallen unter denselben Begriff, sie involviren alle den Begriff des Raumes, schließen alle die gleichen gemeinsamen Merkmale (notiones communes) in sich, haben alle dieselben gemeinsamen Eigenschaften (proprietates communes) mit einander gemein. Auch sind die verschiedenen Raumfiguren keineswegs so von einander verschieden, daß eine ohne die Hilfe der andern zu begreifen wäre. Nehmen wir z. B. das Rechteck und den Kreis. Es gehört zur Natur des Kreises, daß die Rechtecke aus den Segmenten aller in ihm sich schneidenden Geraden einander gleich sind.[1] Die Attribute dagegen, welche in der Substanz eins sein sollen, sind unter sich ungleichartig, sie haben jedes seinen eigenen von den andern Attributen es scharf unterscheidenden Begriff, befassen jedes wieder andere notiones communes unter sich, ihre Producte haben je ihre eigenen proprietates communes, an denen die der andern Attribute keinen Theil haben, sie werden begriffen ein jedes ohne das andere, und nicht, wie die Wahrheiten der Raumfiguren, eins mit Hilfe des andern. Das Beispiel Fischers trifft in Spinoza's Sinn das Verhältniß der unendlichen Fülle der Modi zu der Einheit des Attributs — wir müssen hier anticipirend von den Modi reden, wir fassen sie vorläufig ganz allgemein als die Producte der Attribute, die effectus derselben, wie sie Eth. 2, Prop. 5, Dem. heißen — nicht aber zeigt es die Möglichkeit, die Attribute mit der Einzigkeit und Untheilbarkeit der Substanz zusammenzudenken, es zeigt nur wie Homogenes, nicht aber wie Heterogenes unter sich eine wirkliche Einheit bilden kann. Um das Verhältniß der Substanz zu den Attributen zu treffen, genügt das Beispiel

---

[1] Eth. 2, Prop. 8, Schol.: Circulus talis est naturae, ut omnium linearum rectarum, in eodem sese invicem secantium, rectangula sub segmentis sint inter se aequalia.

des Verhältnisses, in welchem die in den Raumfiguren enthaltenen Wahrheiten zu dem gestaltenden Raumvermögen stehen, auch deßwegen nicht, weil das letztere bei Spinoza selbst als ein Attribut erscheint, als dasjenige der Ausdehnung. Als solches ist es ein infinitum in suo genere, von letzterem aber sagt Spinoza, daß wir zahllos viele Attribute ihm nicht zuschreiben können.[1] In Spinoza's Sinn hat der Raum überhaupt gar keine Attribute; er hat bloß Modi,[2] und eben darin unterscheidet sich das Attribut als das die Modi producirende Vermögen von der Substanz, daß das Attribut, indem es die Modi producirt, in suo genere, in der ihm ausschließlich eigenthümlichen Sphäre bleibt — die Modi eines jeden Attributs involviren den Begriff ihres Attributs, nicht aber den eines andern[3] — während die Substanz aus den Attributen besteht, welche principiell von einander verschieden sind. Nur wenn in Spinoza's Sinn die Attribute bloße Modi der Substanz wären, würde das obige Beispiel seinen Zweck erreichen. Aber bei dem qualitativen Gegensatz der Attribute gegen einander ist das Verhältniß der Attribute zu der Substanz denkbar nur so, daß die Substanz als die Summe der Attribute, als eine Zusammensetzung aus denselben gefaßt wird, wohin in der That Ausdrücke weisen, wie der: Deus sive omnia Dei attributa, oder: die Substanz besteht aus zahllos vielen Attributen. Aber dadurch würde die Untheilbarkeit, es würde die wahre Einheit der Substanz wieder aufgehoben. So bleibt die Einheit der Substanz Angesichts der Bestimmungen über die Attribute ein unvollziehbarer Gedanke. Wenn Fischer[4] mit allem Recht sagt: „die dualistische Unterscheidung zwischen Denken und Ausdehnung war der charakteristische Grundbegriff der cartesianischen Lehre. Spinoza verneint den Gegensatz der Substanzen, aber er bejaht den Gegensatz der Attribute in der einen Substanz; er bejaht und erhält den eigentlichen Kern jener dualistischen Unterscheidung," so geht auch daraus hervor, daß Spinoza's Attribute auch in seiner Substanz nicht zu einer wahren Einheit zusammengehen. Und hier zeigt sich auch das Berechtigte an dem Erdmann'schen Versuch, als Spinoza's Meinung über die Attribute das nachzuweisen, daß dieselben bloße Erkenntnißformen, daß sie bloß eine

[1] Eth. 1, Def. 6, Explic.

[2] Daß auch der Begriff des Modus „zahllos viele Ewigkeiten in einem und demselben Wesen," nämlich im Attribut, nicht ausschließt, werden wir unten zeigen.

[3] Eth. 2, Prop. 6, Dem.

[4] S. 584.

unserem Wesen nothwendige Betrachtungsweise seien, daß sie nicht in das vollkommen bestimmungslose Wesen Gottes fallen, sondern bloß in den menschlichen Verstand. Daß mit dieser Auffassung Spinoza's Ansicht nicht getroffen ist, zeigt schon Eth. 1, Prop. 30: „der Verstand, der endliche wie der unendliche, muß Gottes Attribute und Gottes Affectionen [1] begreifen, und nichts anderes. Denn eine wahre Idee muß nothwendig mit ihrem Gegenstand übereinstimmen, d. h. wie von selbst bekannt, das, was im Verstand als Gegenstand eines Gedankens enthalten ist, muß nothwendig in der Natur vorhanden sein: nun gibt es in der Natur nur eine Substanz, nämlich Gott und keine Affectionen als diejenigen, welche in Gott sind und ohne Gott weder sein noch begriffen werden können: folglich muß der endliche Verstand Gottes Attribute und Gottes Affectionen begreifen, und nichts anderes." Damit ist doch wohl gesagt, daß die Attribute in der Natur vorhanden sind. Ebenso sagt Eth. 1, Prop. 4, Dem., daß die Attribute außerhalb des Verstandes, extra intellectum, gegeben sind. Dasselbe sagt eben derjenige Brief, der die Stelle enthält, welche jene Auffassung, daß nach Spinoza die Attribute bloß Betrachtungsweisen des Verstandes seien, zu stützen scheint, die Stelle: Unter Substanz verstehe ich das, was durch sich selbst ist und begriffen wird, das heißt, dessen Begriff den Begriff von nichts anderem in sich schließt. Dasselbe verstehe ich unter einem Attribut, nur daß es Attribut genannt wird mit Rücksicht auf den Verstand, welcher der Substanz eine bestimmte solche Natur beilegt. [2] Es heißt aber in eben diesem Brief: je mehr Realität oder Sein etwas hat, desto mehr Attribute sind ihm beizulegen; je mehr Attribute ich einer Sache beilege, desto mehr muß ich ihr Existenz beilegen, d. h. desto mehr begreife ich sie als wahr. [3] Also

---

[1] Ueber den Ausdruck „Affectionen Gottes" weiter unten.

[2] Ep. 27, pag. 524. Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis. — Auch diejenige Stütze der Erdmann'schen Auffassung, welche in dem constituens der Def. 4, Eth. 1 gefunden werden wollte, bricht sofort zusammen, wenn wir diese Definition in der alle Zweideutigkeit ausschließenden Wiederholung Eth. 2, Prop. 7, Schol. pag. 82 ins Auge fassen, wo es heißt: quicquid ab infinito intellectu percipi potest, tanquam substantiae essentiam constituens. Hier kann das constituens nicht aussagen, was die Fassung der Defin. selbst allenfalls zulassen würde, daß der Verstand das das Wesen der Substanz konstituirende sei, hier muß das Attribut das konstituirende sein.

[3] Quo plura attributa alicui enti tribuo, eo magis cogor, ipsi existen-

die Realität, die Existenz einer Sache hängt an ihren Attributen; damit, daß der Verstand einer Sache die Attribute beilegt, begreift er bloß, was real in ihr vorhanden ist. Somit trifft die Auffassung der Attribute als bloßer Erkenntnißformen keineswegs mit Spinoza's Ansicht von den Attributen zusammen. Gleichwohl liegt dem Erdmann'schen Versuch die ganz richtige Wahrnehmung zu Grunde, daß die Bestimmungen Spinoza's über die Substanz und über die Attribute zusammen nicht wirklich gedacht werden können, sobald man die letzteren als wirkliche Realitäten nimmt, so, wie Spinoza sie in der That aufstellt. Es ist hier eben im System selbst ein Widerspruch, der darin seinen Grund hat, daß die Substanz ihrem Begriff nach den Gegensatz der Attribute zur Einheit aufhebt, ohne daß die Möglichkeit gezeigt ist, wie sie dieselben als gegenseitig einander ausschließende Realitäten wieder aus sich zu erzeugen im Stande sein soll. So werden zunächst die Attribute des Denkens und der Ausdehnung äußerlich, als ein thatsächlich Gegebenes, zu der Substanz herzugebracht, und in Analogie mit ihnen die zahllos vielen anderen, ihrer Beschaffenheit nach uns unbekannten Attribute postulirt; aber die Attribute sind etwas, das in seiner Bestimmtheit an der Substanz in Wahrheit nicht gedacht werden kann, und sich deßhalb, wenn von der Einheit der Substanz ausgegangen wird, immer wieder in eine bloße Vorstellung auflöst, wie andererseits die Substanz von den Sätzen über die Realität der Attribute aus zu etwas für das Denken Unfaßbarem zu werden droht.[1] So sehr demnach für Erdmanns Versuch in den Sätzen über die Substanz und in dem Bestreben, die Auf-

---

tiam tribuere, hoc est, eo magis sub ratione veri ipsum concipio, diesen Satz nennt Spinoza a. a. O. in Gemeinschaft mit dem anderen: quo plus realitatis aut esse aliquod ens habet, eo plura attributa ei sunt tribuenda als seine beiden Beweise für die Behauptung, daß eine Substanz mehrere Attribute haben könne (substantiam sive ens plura habere posse attributa). Es ist noch besonders zu bemerken, daß auf der vorangegangenen Seite das concipere sub ratione veri gleichgesetzt ist dem explicare rem prout est extra intellectum. Vergl. auch Ep. 4, S. 458: realiter sive extra intellectum.

[1] Es ist eigenthümlich, daß Spinoza die Gottheit oder die Substanz durchgängig als ein ens bezeichnet, während er doch Eth. 2, Prop. 40, Schol. pag. 112 die Bezeichnung ens unter die Abstractionen rechnet, welche nur unklare und verworrene Vorstellungen bedeuten, indem der Geist dabei die Dinge verworren und ohne alle Unterscheidung (confuse sine ulla distinctione) sich vorstelle und gleichsam unter einer einzigen Eigenschaft, nemlich der des Seins (quasi sub uno attributo, nempe sub attributo entis) zusammenfasse.

stellungen Spinoza's mit einander in Einklang zu bringen, eine Berechtigung liegt, so muß er doch scheitern an den Bestimmungen über die Attribute und an dem ganzen Realismus des Systems, der die Realität der Dinge in der Realität der Attribute fixirt und die Objecte des Denkens als ein auch außerhalb des Verstandes vorhandenes Sein überall voraussetzt. Und wenn nun die kompetentesten Beurtheiler, die scharfsinnigsten Kritiker sich vergebens bemühen, die Uebereinstimmung der Sätze Spinoza's über die Einheit und Untheilbarkeit der Substanz einerseits und die principielle Verschiedenheit der Attribute andererseits begreiflich zu machen, so haben wir darin ein bedeutsames Argument dafür, daß hier ein Punkt vorliegt, wo die Logik an ihrer Grenze angekommen ist. In Wahrheit ist die Sache die, daß Spinoza die beiderseitigen Bestimmungen einfach zusammenstellt, ihre Zusammengehörigkeit als selbstverständlich voraussetzend, ohne auf einen Nachweis ihrer Vereinbarkeit sich einzulassen. [1]

Wollen wir das Verhältniß der Attribute zur Substanz kurz zusammenfassen, so bietet sich uns dafür keine zutreffendere Bezeichnung, als wenn wir, einen Ausdruck Zellers [2] uns aneignend, sagen: in der Substanz Spinoza's liegen die Attribute, qualitativ sich ausschließend, neben einander, und zugleich sollen sie in ihr eines und dasselbe sein.

II. Die Attribute in ihrem gegenseitigen Verhältniß.

Fassen wir nun das Verhältniß der Attribute unter einander noch etwas genauer ins Auge. Ein Uebergang von dem einen zu dem andern, eine innere Durchdringung derselben, oder auch nur eine Einwirkung des einen auf ein anderes findet nicht statt. Jedes Attribut producirt seine eigene Reihe von Dingen, und diese bildet eine für sich bestehende, freilich nach ihrem Umfang und nach der Zahl der ihr angehörigen Dinge schrankenlose, nur qualitativ von den Produkten aller andern Attribute scharf geschiedene Totalität. Indeß kommen für den Menschen bloß die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung in Betracht, da es Erfahrungsthatsache ist, daß wir nur von diesen

---

[1] Eth. 1, Prop. 10, Schol. Ueber Erdmanns Auffassung cf. auch K. Fischer, S. 270 ff. 289 ff.

[2] E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, 2. Aufl. S. 638: „Die Natur und der Geist waren jenen (Schelling und Spinoza) die beiden nebeneinanderliegenden Erscheinungsformen des Absoluten gewesen."

beiden eine Kenntniß haben;[1] jenes producirt die den Geist konstituirenden Ideen, dieses die Körperwelt. In Betreff dieser beiden Attribute ist der Grundsatz von der principiellen Selbstständigkeit jedes Attributs streng durchgeführt in den Sätzen: „das eigenthümliche Dasein der Ideen hat Gott zur Ursache sofern er bloß als denkendes Wesen betrachtet wird und nicht sofern er in einem andern Attribut sich seinen Ausdruck gibt. Das heißt, die Ideen sowohl der Attribute Gottes als der einzelnen Dinge haben nicht die Gegenstände, welche ihren Inhalt bilden, oder die wahrgenommenen Dinge zu ihrer bewirkenden Ursache, sondern Gott selbst, sofern er ein denkendes Wesen ist.[2] Ich nenne eine Idee lieber Begriff, als Wahrnehmung, weil der Name Wahrnehmung ein Erleiden des Geistes durch ein Object anzudeuten, dagegen Begriff eine Selbstthätigkeit des Geistes auszudrücken scheint.[3] Weder kann der Körper den Geist zum Denken, noch kann der Geist den Körper zu Bewegung oder Ruhe oder zu sonst etwas (wenn es sonst noch etwas gibt) bestimmen."[4] Gleichwohl aber ist jeder Modus der Ausdehnung und die Idee desselben oder es ist Körper und Geist ein und dasselbe Ding (una eademque res), welches durch verschiedene Attribute ausgedrückt ist (quae per diversa attributa explicatur), ganz wie die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz ist, welche jetzt unter diesem, jetzt unter jenem Attribut begriffen wird.[5] Die Folge ist, daß immer ein Modus des Denkens und ein solcher der Ausdehnung beisammen sind, daß es keinen Körper gibt, der nicht beseelt wäre, daß das Princip der unio mentis et corporis für alle Individuen ebenso, wie für den Menschen gilt,[6] und dann, daß die Reihenfolge und Verbindung der Ideen dieselbe ist wie die Reihenfolge und Verbindung der Dinge. Gottes Denk-kraft deckt sich mit seiner Wirkenskraft, d. h., was irgend aus der unendlichen Natur Gottes als eigenthümliche Daseinsform in der realen Wirklichkeit folgt, das alles folgt auch aus der Idee Gottes in derselben Reihenfolge und in derselben Zusammenfügung in Gott als der Gegenstand eines

---

1 Eth. 2, Ax. 5, pag. 78.
2 Eth. 2, Prop. 5.
3 Eth. 2, Def. 3, Explic.
4 Eth. 3, Prop. 2.
5 Eth. 2, Prop. 7, Schol.
6 Eth. 2, Prop. 13, Schol.: Individua omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt.

Gedankens.[1] Von allem, was in der realen Welt, speciell in der Körperwelt, vorhanden ist und geschieht, bilden sich auch Ideen und umgekehrt gibt es keine Idee, der nicht in der Körperwelt etwas entspräche, und auch in der Ordnung und Verbindung, in welcher die einzelnen Gegenstände und Vorkommnisse in der Körperwelt sich aneinanderreihen, ordnen und verbinden sich die Ideen, so daß die Ideenwelt das vollständig treue Abbild der realen Welt, der Körperwelt ist und diese durchaus so sich gestaltet, wie sie in den Ideen aufgefaßt wird. Aus dieser Voraussetzung der durchgängigen Uebereinstimmung der Ideen mit dem, was überhaupt real vorhanden ist, folgen Redewendungen Spinoza's wie die: unendlich vieles, das heißt alles, was unter einen unendlichen Verstand fallen kann,[2] es folgt daraus der constante Sprachgebrauch Spinoza's, nach welchem er, um von einer Sache etwas zu prädiciren, sagt, daß dieselbe als das, was er von ihr prädiciren will, begriffen wird, oder betrachtet wird, ohne damit aussprechen zu wollen, daß diese Prädikate bloß in der Auffassung des Geistes existiren, daß sie bloße Vorstellungs- oder Erkenntnißweisen seien, welche nichts Wirkliches aussagen, vielmehr gerade in der Absicht, ihnen wirkliche Realität beizulegen;[3] ja diese Voraussetzung der durchgängigen Uebereinstimmung der Ideen mit der realen Welt ist das eigentliche Princip der Erkenntnißtheorie Spinoza's, und insofern das Fundament seines Philosophirens, denn auf dieser Voraussetzung beruht seine Annahme, daß der menschliche Geist die Wahrheit besitze.[4] Nur dürfen wir nicht vergessen, daß jedes der einem Attribut zugehörigen Gebiete, also speciell jedes der beiden Gebiete des Denkens und der

---

[1] Eth. 2, Prop. 7: Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. Coroll. Hinc sequitur, quod Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est, quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo objective.

[2] Eth. 1, Prop. 16: Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, sequi debent.

[3] Vergl. z. B. Eth. 2, Prop. 5: Esse formale idearum Deum, quatenus tantum ut res cogitans consideratur, pro causa agnoscit, und ebendaselbst in der Demonstr.: Esse formale idearum Deum, quatenus est res cogitans, pro causa agnoscit.

[4] Wie dennoch die Möglichkeit des Irrthums für Spinoza existirt, werden wir unten sehen.

Ausdehnung, sich ganz ohne Beeinflussung durch die anderen Attribute oder durch die Producte eines solchen entwickelt, daß, wie die erzeugenden Grundvermögen, so auch die Erzeugnisse derselben, wenn sie auch ein und dasselbe Ding sind, doch stets so von einander geschieden bleiben, daß keines auf das andere einwirken kann, und die durchgängige Uebereinstimmung derselben lediglich in der Einheit der Substanz ihren Grund hat. Es ist daher die von Spinoza aufgestellte Identität der Reihenfolge und Zusammenfügung der Ideen mit derjenigen der Dinge ebensowenig ein wirklich vollzogener oder vollziehbarer Gedanke, wie die Einheit der Attribute in der Substanz, die Einheit des Körpers und Geistes ist bei ihm nicht minder räthselhaft, nicht minder mysteriös, als die der Substanz selbst, die Möglichkeit einer Erkenntniß der Dinge als Uebereinstimmung der Ideen mit denselben und mit dem, was in ihnen vorgeht, ist behauptet, aber nicht auf eine für das Denken faßbare Weise nachgewiesen.

Nichts desto weniger ist das Verhältniß, in welches die Attribute unter einander gesetzt werden, und welches demgemäß auch auf die Producte der verschiedenen Attribute zur Fixirung ihrer gegenseitigen Stellung angewendet wird, ein ganz wesentlicher Grundzug der Lehre Spinoza's, und die principielle Wichtigkeit desselben macht sich sofort geltend, wenn wir den Inhalt der beiden im Gesichtskreis des Menschen liegenden Attribute ins Auge fassen. Es ist für die Weltanschauung Spinoza's durchaus charakteristisch, daß sie in keiner Weise weder das Denken von etwas Körperlichem, noch umgekehrt das körperliche Dasein vom Denken ableitet oder auch nur eine Einwirkung des einen Gebiets auf das andere zugibt, vielmehr jede der diese Gebiete producirenden Kräfte als ein ursprüngliches Princip; als einen der das Wesen der Gottheit selbst konstituirenden Faktoren, als eine ewige für sich selbst bestehende Realität aufstellt und doch zugleich mit Entschiedenheit ihre Einheit in Gott behauptet. Gerade dieses Verhältniß der Attribute unter einander ist eine von den wichtigsten unter denjenigen Bestimmungen, welche die Eigenthümlichkeit Spinoza's ausmachen, es gehört zweifellos zu dem Grundgedanken Spinoza's; ist doch die Substanz die Einheit der Attribute. Nur müssen wir immer daran festhalten, daß auch nach dieser Seite hin das System Spinoza's durchaus naturalistisch bleibt, wenn gleich der Begriff des Attributs und das mit diesem Begriff gegebene Verhältniß der Attribute unter einander zu denjenigen Bestandtheilen seiner Lehre gehört, welche die besondere Stellung derselben unter den Systemen des Naturalismus bedingen, daß insbesondere die Aufstellung des Denkens als eines der Grundvermögen der Substanz, als einer der Urpotenzen des Absoluten an dem Natura-

lismus Spinoza's nicht das mindeste ändert. Auch so ist ihm der bewußte Geist lediglich ein Naturprodukt, wie es die Körperwelt ist, unbedingter Nothwendigkeit unterworfen,[1] so daß die geistigen Vorgänge ebenso betrachtet werden, als ob von Linien, Flächen oder Körpern die Rede wäre,[2] der letzte Grund des Denkens, das Denken als Attribut, als Bestandtheil des Absoluten, als absoluta cogitatio, ist eine Naturkraft, das heißt eine wenn auch specifische, doch unbewußte, lediglich aus ihrer inneren Nothwendigkeit heraus wirkende Kraft. Denn Verstand und Wille gehört in jeder Gestalt zu der bewirkten, nicht zu der wirkenden Natur, in der letzteren gibt es nach Spinoza keinerlei Wissen oder Wollen, sondern nur Kraft ohne Bewußtsein, wenn auch solche Kraft, welche Bewußtsein erzeugt,[3] Kraft, welche ausschließlich nach dem Princip thätig ist, alles zur Wirklichkeit zu bringen, wozu in ihr die Potenz liegt.[4]

---

[1] Eth. 1, Prop. 32, Coroll. 2: voluntatem et intellectum ad Dei naturam ita sese habere, ut motus, et quies, et absolute ut omnia naturalia, quae a Deo ad existendum et operandum certo modo determinari debent. — quamvis ex data voluntate sive intellectu infinita sequantur; non tamen propterea Deus magis dici potest ex libertate voluntatis agere, quam propter ea, quae ex motu et quiete sequuntur, dici potest ex libertate motus et quietis agere.

[2] Eth. 3, Praef. pag. 131.

[3] Eth. 1, Prop. 31: Der wirkliche Verstand (intellectus actu), sowohl der endliche als der unendliche, wie auch Wille, Begierde, Liebe u. s. w. ist zur bewirkten, nicht zur wirkenden Natur zu rechnen. Die Dem. erklärt den Verstand für einen modus cogitandi, im Unterschied von der absoluta cogitatio als einem Attribut; das Schol. nennt den intellectus actu die ipsa intellectio, d. h. die Erkenntnißthätigkeit, wie sie in den wirklichen Erkenntnißacten sich vollzieht. Auch Eth. 2, Prop. 1 sagt: Singulares cogitationes, sive haec et illa cogitatio, modi sunt, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimunt.

[4] Eth. 1, Append. pag. 76.

Drittes Kapitel.

Die Modi der Substanz.

I. Das Wesen der Modifikation.

An den Attributen hat das Absolute seinen Inhalt. Die Frage, wie dieser Inhalt des Absoluten nun auch zum Inhalt einer realen Welt wird, beantwortet die Lehre von den Modi.

Außer der Substanz, oder, was dasselbe ist, den Attributen der Substanz und den Modis derselben gibt es nichts, dies ist der oft wiederholte Satz Spinoza's.[1] Es sind also alle Dinge Modi der Substanz, genauer der Attribute der Substanz,[2] und dies eben ist die Spinoza eigenthümliche Art, die Dinge aus Gott abzuleiten, Gott zur Ursache der Dinge zu machen, daß er sie für Modi Gottes erklärt.[3] Die Definition des Modus lautet: Unter Modus verstehe ich Zustände der Substanz oder das, was in einem Andern ist, mittelst dessen es auch begriffen wird.[4] Es versteht sich, daß dieses Andere zuletzt die Substanz oder genauer jedesmal eines der Attribute der Substanz ist. In dieser Definition des Modus ist dreierlei enthalten: Erstens, daß ein Modus etwas ist, das sein Sein nicht von sich selbst hat, sondern in einem Andern begründet und nur mittelst des Vorhandenseins jenes Andern vorhanden ist. Zweitens, daß der Modus in jenem Andern in der Weise gegründet ist, daß er in diesem enthalten, daß das Sein desselben in dem Sein jenes Andern eingeschlossen und mit diesem Sein zugleich gegeben, daß sein Wesen in dem Wesen des Andern mitein=

---

[1] Eth. 1, Prop. 4, Dem. Prop. 15, Dem. Prop. 28, Dem. Axiom. 1.

[2] Eth. 1, Prop. 28, Dem. „Praeter substantiam et modos nil datur, et modi nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones."

[3] Eth. 1, Prop. 15. Prop. 23, Dem.

[4] Eth. 1, Def. 5: Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur. cf. Eth. 1, Prop. 8, Schol. pag. 39. — Epist. 4, pag. 458 sind die Modifikationen accidentia genannt, von den letzteren aber ist genau dieselbe Definition gegeben, wie von den Modi, nemlich: per modificationem sive per accidens intelligo id, quod in alio est, et per id, in quo est, concipitur. Es ist also auch der Begriff des accidens, sofern es der Modifikation gleichgesetzt wird, das, daß es an einem Andern ist. Daß es zufällig sei, sagt Spinoza nicht; vielmehr sind die Modi nothwendige Folgen aus dem Wesen Gottes.

begriffen ist,[1] daß er also nicht das ganze Wesen dieses Andern, sondern nur eine bestimmte Seite dieses Wesens an sich hat, daß das Andere das Allgemeinere ist, unter welchem der Modus als ein Besonderes befaßt ist. Drittens, daß in dem Modus das Wesen der Substanz in einer bestimmten Weise sich äußert, daß darin etwas aus der Substanz zu einem besonderen Dasein hervortritt, daß darin eine der aus dem Wesen der Substanz mit Nothwendigkeit sich ergebenden Eigenthümlichkeiten[2] zu ihrem Ausdruck kommt. Dies letztere liegt besonders in der Bezeichnung des Modus als einer Affection der Substanz. Affectio bedeutet bei Spinoza immer einen bestimmten Zustand,[3] in dem sich eine Sache befindet und vermöge dessen sie auf eine besondere Weise sich gestaltet. Sind die Modi Affectionen der Substanz, so sind sie nichts anderes, als die mannigfachen Zustände, in welchen die Substanz vorhanden ist, und in denen das Wesen, die innere Kraft derselben je in besonderer Gestaltung, also je in einem bestimmten Umfang, sich ausprägt, in welchen die Substanz unter der Form des vielfältigsten Sonderdaseins in die Wirklichkeit tritt. Da es außer der Substanz und dem, was in ihr begründet ist, nichts gibt, so kann ein solcher Zustand derselben nur dadurch eintreten, daß sie ihn selbst bewirkt, indem sie etwas, das in ihr liegt, zu einer eigenthümlichen, besonderen Existenz hervortreten läßt, das Attribut ist, wie das den Inhalt seiner Modi in sich befassende Sein, so auch die diesen Inhalt zu besonderen Daseinsformen hervortreibende Kraft, es liegt das Princip der Differenziirung in ihm selbst, es gehört das letztere zur Nothwendigkeit seines Wesens.[4] Deßhalb heißt es, daß die Modi aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgen,[5] daß sie von Gott hervor-

---

[1] Eth. 2, Prop. 8: comprehenditur, continetur. Eth. 5, Prop. 29, Schol.: in Deo contineri.

[2] Eth. 1, Prop. 16: Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent. Demonstr.: Haec Propos. unicuique manifesta esse debet, si modo ad hoc attendat, quod ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem (hoc est ipsa rei essentia) necessario sequuntur.

[3] cf. z. B. Eth. 3, Affect. Definit. I, Explic. pag. 184: per affectionem humanae essentiae quamcunque ejusdem essentiae constitutionem intelligimus, und dazu das darauf folgende: pro varia ejusdem hominis constitutione.

[4] Eth. 1, Prop. 16.

[5] sequi, z. B. Eth. 1, Prop. 17, Schol. pag. 53: Ego me satis clare ostendisse puto, a summa Dei potentia, sive infinita natura, infinita

gebracht werden,[1] daß sie das Wesen Gottes ausdrücken,[2] daß das Wesen Gottes in ihnen zur Entfaltung kommt.[3] So gehört zum Wesen des Modus einerseits, daß er eine Sonderexistenz hat, — was indeß nicht ausschließt, daß er anderen Modis gegenüber wieder ein Allgemeines sein kann — es gehört dazu das, daß er ein eigenthümliches distinctes Dasein hat, unterschieden von der Substanz als der dieses Dasein erzeugenden Kraft, wie von der Fülle der übrigen Aeußerungen dieser Kraft d. h. der übrigen Modi, andererseits, daß er doch auch wieder Gott selbst ist in einem bestimmten Zustand, und insofern auch wieder eins mit der ganzen Fülle der übrigen Modi, so daß die Dinge nicht realiter, sondern nur modaliter sich von einander unterscheiden.[4] Daher heißt ein Modus: „Gott, sofern er in einem bestimmten Dasein vorhanden ist" oder „Gott, sofern er in einem bestimmten Zustand sich befindet,"[5] daher ist es konstanter Sprachgebrauch Spinoza's, zu sagen: eine Idee, das heißt Gott, sofern er in eine Idee versetzt ist;[6] oder: der menschliche Geist hat eine Idee, das heißt Gott, sofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, hat eine Idee, wie er denn dies ausdrücklich unter dem Ausdruck: der menschliche Geist begreift etwas, verstanden wissen will. „Wenn wir sagen, daß der menschliche Geist dieses oder jenes wahrnehme, so sagen wir nichts anderes, als daß Gott, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er mittelst der Natur des menschlichen Geistes zur Entfaltung kommt, das heißt, sofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, diese oder jene Idee hat."[7] So ist die Bezeichnung der Dinge als Zustände, als Da-

---

infinitis modis, hoc est omnia, necessario effluxisse, vel semper eadem necessitate sequi.

[1] produci, z. B. Eth. 1, Prop. 28, Schol. Prop. 33 und öfters.

[2] exprimere, z. B. Eth. 1, Prop. 25 und oft. Wenn es von den Attributen wie von den Modi heißt, daß sie Gottes Wesen ausdrücken, so ist der Unterschied der, daß das Attribut die es zum Ausdruck bringende Kraft, der Modus der vom Attribut hervorgebrachte Ausdruck ist.

[3] explicari, Eth. 2, Prop. 11, Coroll. und oft.

[4] Eth. 1, Prop. 15, Schol. pag. 50.

[5] Eth. 1, Prop. 28, Dem. und oft: Deus, vel aliquod ejus attributum, quatenus modificatum est modificatione, Deus quatenus affectus est modificatione.

[6] Idea, sive Deus, quatenus idea affectus consideratur, Eth. 2, Prop. 9, Dem. und oft.

[7] Eth. 2, Prop. 11, Coroll.: Cum dicimus, mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus

seinsweisen der Substanz der Ausdruck für die Ansicht, daß alles Sein das Sein der Substanz ist, welche in jedem besonderen Dasein nach einer bestimmten Seite ihres Wesens sich entfaltet, dabei aber in ihrer Einheit bleibt, der Ausdruck für die Einheit Gottes und der Welt unter Wahrung des Unterschieds zwischen der Einheitlichkeit des Wesens und der Mannigfaltigkeit der Wesensäußerungen. Dieses Verhältniß Gottes und der Welt, wornach dieselben auf die angegebene Weise im Unterschied eins und in der Einheit unterschieden sind, liegt auch in dem Ausdruck, mit welchem Spinoza das Verhältniß der Substanz und ihrer Attribute zu den Modi bezeichnen will,[1] in dem Ausdruck: „wirkende und bewirkte Natur." Beide, die Substanz mit ihren Attributen, und die Modi bilden zusammen eine Natur, aber mit dem Unterschied, daß in dieser einen Natur jene das Hervorbringende, diese das Hervorgebrachte sind.

Vermöge der Lehre von den Modi erweist sich das System Spinoza's als ein Pantheismus nach der Formel der All-Einheit. Als die Substanz ist Gott die Einheit, *τὸ ἕν*, als in der Fülle der Modi ausgeprägt ist er das All, *τὸ πᾶν*, als das untrennbare Ganze von Substanz und Modi ist er die All-Einheit, *τὸ ἓν καὶ πᾶν*.

II. Die zwei Hauptarten der Modifikationen. Die ewigen unendlichen und die endlichen Modi.

1) Die grundlegenden Sätze Spinoza's über die Entstehung und das Vorhandensein ewiger und endlicher Modi. — Die zwei qualitativ von einander verschiedenen göttlichen Kausalitäten zur Production der Modi.

Fragen wir nun, wie Spinoza seine Lehre von den Modi weiter ausführt, so finden wir die hiefür maßgebenden Sätze in den Propositionen 21—23 und 28 des ersten Theils der Ethik. Diese Propositionen lauten: Prop. 21: Alles, was aus der absoluten Natur eines gött-

---

infinitus est, sed quantenus per naturam humanae mentis explicatur, sive quatenus humanae mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam.

[1] Eth. 1, Prop. 29, Schol.: Unter Natura naturans haben wir zu verstehen das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, oder solche Attribute der Substanz, welche ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken, das heißt Gott, sofern er als freie Ursache betrachtet wird. Unter naturata aber verstehe ich alles das, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder (sive) eines jeden der Attribute Gottes folgt, d. h. alle Modi der Attribute Gottes, sofern sie betrachtet werden als Dinge, welche in Gott sind und ohne Gott weder sein noch begriffen werden können.

lichen Attributs folgt, mußte immer und als ein Unendliches existiren, das heißt es ist vermöge eben dieses Attributs ewig und unendlich. Prop. 22: Alles, was aus einem göttlichen Attribut folgt, sofern dieses in einer solchen Modifikation vorhanden ist, welche vermöge des Attributs nothwendig und als eine unendliche existirt, muß ebenfalls nothwendig und als ein Unendliches existiren. Prop. 23: Ein jeder Modus, der nothwendig und als ein unendlicher existirt, mußte nothwendig folgen entweder aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs oder aus einer Modifikation eines Attributs, welche nothwendig und als eine unendliche existirt. Prop. 28: Ein jedes Einzelding, das heißt ein jedes Ding, welches endlich ist und eine beschränkte Existenz hat, kann nicht existiren noch zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht zum Existiren und Wirken bestimmt wird von einer andern Ursache, welche auch endlich ist und eine beschränkte Existenz hat: und diese Ursache wiederum kann ebenfalls nicht existiren noch zum Wirken bestimmt werden, außer von einer andern, welche auch endlich ist und zum Existiren und Wirken bestimmt wird und so fort ins endlose.

Wir haben hier ganz bestimmt zwei von einander wesentlich verschiedene Arten der die Modi producirenden Kausalität, deren erste wieder in zwei, jedoch von einander in geringerem Grad differirende Abtheilungen zerfällt, und demnach auch zwei von einander wesentlich ver-

---

Prop. 21: Omnia, quae ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt.

Prop. 22: Quicquid ex alio [muß heißen aliquo] Dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere.

Prop. 23: Omnis modus, qui et necessario et infinitus existit, necessario sequi debuit vel ex absoluta natura alicujus attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quae et necessario et infinita existit.

Prop. 28: Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est et determinatam habet existentiam, non potest existere nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam: et rursus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est et determinetur ad existendum et operandum et sic in infinitum. Genau ebenso, wie in Prop. 28 werden Eth. 2, Definit. 7 die res singulares definirt als res, quae finitae sunt et determinatam habent existentiam.

schiedene Arten der Modi. Das Eigenthümliche eines Modus der ersten Art ist, daß er nothwendig und als ein unendlicher existirt, d. h. daß er ewig und unendlich ist, oder daß er keine beschränkte Existenz oder Dauer hat,[1] das Eigenthümliche eines Modus der zweiten Art ist, daß er ein Einzelding ist oder ein Ding, welches endlich ist und eine beschränkte Existenz hat. Was die Entstehungsweise der Modi betrifft, so ist sie bei einem Modus der ersten Art die, daß derselbe nothwendig folgen mußte aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs, und zwar entweder unmittelbar (nach Prop. 21), oder unter Vermittlung einer Modifikation, welche aus dessen absoluter Natur folgt, das heißt (nach Prop. 22), welche nothwendig und ewig existirt.[2] Dagegen besteht die Kausalität für die endlichen Dinge darin, daß sie zum Existiren und zum Wirken bestimmt werden in einer endlosen Reihe von endlichen Ursachen. Indeß muß neben dem Satz, daß ein endliches Ding immer wieder von einer endlichen Ursache determinirt wird, gleichwohl nicht minder unbedingt auch für die endlichen Dinge feststehen, daß ein Ding, welches zu einem Wirken determinirt ist, von Gott nothwendig so determinirt worden ist.[3] „Nun konnte aber," so erklärt die Dem. zur 28. Proposition, „das, was endlich ist uud eine beschränkte Existenz hat, von der absoluten Natur eines göttlichen Attributs nicht hervorgebracht werden, denn was irgend aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs folgt, das ist unendlich und ewig (nach Prop. 21). Es mußte also aus Gott oder einem seiner Attribute folgen, sofern dieses als auf irgend eine Weise modificirt betrachtet wird; denn außer Substanz und Modi gibt es nichts und die Modi sind nichts als die Zustände (Affectionen) der göttlichen Attribute. Aber aus einer ewigen und unendlichen Modifikation Gottes oder eines seiner Attribute konnte es auch nicht folgen, nach Prop. 22. Es mußte demnach folgen oder zum Existiren und Wirken determinirt werden von Gott oder einem seiner Attribute, sofern dieses in einer Modifikation vorhanden ist, welche endlich ist und eine beschränkte Existenz hat. Und diese Ursache wiederum oder dieser Modus mußte ebenfalls determinirt werden von einer andern Ursache, welche endlich ist und eine beschränkte Existenz hat und diese letztere wieder von einer andern und so immer fort ins endlose." Es ist hier klar ausgesprochen, daß auch die endlichen Dinge als solche

---

[1] Eth. 1, Prop. 21, Dem.: Er hat nicht determinatam existentiam sive durationem.

[2] Eth. 1, Prop. 23, Dem.

[3] Eth. 1, Prop. 26.

Modi Gottes sind und daß die sie bewirkende Kausalität, die endlose Reihenfolge endlicher Ursachen, in der göttlichen Natur begründet, ein Ausfluß des göttlichen Wesens ist, aber es ist auch mit zweifelloser Evidenz und so deutlich und präcis, als es möglich ist, gesagt, daß diese Kausalität trotz ihrem Ursprung aus der göttlichen Natur, trotz ihrem Begründetsein in der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens von derjenigen Kausalität, welche die ewigen und unendlichen Modi hervorbringt, qualitativ verschieden ist, daß beide Kausalitäten zur Erklärung dessen, was aus Gottes Natur hervorgeht, unerläßlich sind. So sagt denn auch Eth. 1, Prop. 29, Dem.: Die Modi der göttlichen Natur sind aus derselben mit Nothwendigkeit gefolgt, sowohl sofern die göttliche Natur in ihrer Absolutheit, als auch sofern sie als auf bestimmte Weise zum Wirken determinirt betrachtet wird.[1] Doch wird als ein Gemeinsames bei beiden Kausalitäten festgehalten, daß auch hier die Selbstständigkeit und gegenseitige Unabhängigkeit der Attribute gewahrt bleibt, so daß immer innerhalb eines und desselben Attributs beide Arten der Kausalität vertreten sind, in jedem Attribut jede der beiden Arten von Modi producirt wird, und auch in dem endlosen Zusammenwirken der endlichen Ursachen immer nur ein Modus des einen Attributs einen Modus des gleichen Attributs determinirt.[2] Aber der Unterschied der beiden Kausalitäten bleibt gleichwohl bestehen.

2) Die Wesenheiten der Dinge als ewige Modi.

Die nächste Frage ist nun die: Was versteht Spinoza unter den ewigen und unendlichen Modi? Suchen wir sie zunächst zu beantworten, ohne auf den Unterschied zwischen den unmittelbar und den mittelbar aus der absoluten Natur Gottes hervorgegangenen unendlichen und ewigen Modifikationen einzugehen, so finden wir, daß Spinoza als unendliche und ewige Modi die Wesenheiten der Dinge, die essentiae derselben bezeichnet. Eth. 1, Prop. 17, Schol. pag. 54 heißt es: „Das Bewirkte unterscheidet sich von seiner Ursache genau in dem, was es von der letzteren hat. Z. B. ein Mensch ist die Ursache der Existenz, nicht aber des Wesens eines andern Menschen; denn es ist dieses letztere eine ewige Wahrheit: und deßwegen können sie nach ihrem Wesen vollkommen übereinstimmen, im Existiren aber müssen sie verschieden sein,

---

[1] Modi divinae naturae ex eadem necessario, non vero contingenter secuti sunt, idque vel quatenus divina natura absolute (per Prop. 21) vel quatenus certo modo ad agendum determinata consideratur.

[2] Eth. 2, Prop. 7, Schol. pag. 83.

und daher wird, wenn die Existenz des einen aufhört, nicht deßwegen die des andern aufhören; dagegen wenn das Wesen des einen zerstört und falsch werden könnte, so würde auch das Wesen des andern zerstört werden." Es wird also die vergängliche Existenz eines Menschen von einem andern bewirkt, nicht aber das Wesen, denn dieses ist eine ewige Wahrheit. Daß aber Spinoza unter einer ewigen Wahrheit nicht bloß einen ewigen Gedanken, sondern auch eine ewige Realität versteht, geht daraus hervor, daß Eth. 1, Prop. 20, Coroll. 1 sagt, daß Gottes Existenz, wie auch sein Wesen, eine ewige Wahrheit ist; und daß er, wenn er das Wesen eines Menschen eine ewige Wahrheit nennt, damit dieses Wesen als real existirend bezeichnen will, ergibt sich daraus, daß in der oben angeführten Stelle Eth. 1, Prop. 17, Schol. von dem Wesen die Rede ist, welches ein bestimmter Mensch in der Wirklichkeit an sich hat. Daß überhaupt, wenn Spinoza das Wesen einer Sache eine ewige Wahrheit nennt, unter dieser Bezeichnung die ewige Existenz desselben außerhalb des Geistes ausgedrückt werden will, erhellt deutlich aus Ep. 27, pag. 523, verglichen mit Ep. 28, pag. 526. Es heißt Ep. 27: „Eine Definition beschreibt entweder eine Sache, wie sie außerhalb des Verstandes ist, und dann muß sie wahr sein und von einer Proposition oder einem Axioma nur dadurch unterschieden, daß die Definition sich bloß mit den Wesenheiten der Dinge oder der Affectionen der Dinge beschäftigt, Proposition und Axioma dagegen noch weiter, nemlich auch auf ewige Wahrheiten sich erstreckt. Oder aber beschreibt die Definition eine Sache, wie sie von uns begriffen wird oder begriffen werden kann, und dann unterscheidet sie sich von einem Axioma oder einer Proposition auch darin, daß sie bloß nöthig hat, überhaupt begriffen werden zu können, nicht aber, wie das Axiom, eine wahre Aussage sein muß." Ep. 28 nun bemerkt: „Wenn du ferner fragst, ob denn nicht auch Dinge oder die Affectionen von Dingen ewige Wahrheiten seien, so antworte ich: in allewege. Erwiderst du mir, warum ich sie dann nicht ewige Wahrheiten nenne, so antworte ich: um sie, wie dies allgemeiner Brauch ist, zu unterscheiden von solchem, was nicht eine Sache oder eine Affection einer Sache ausdrückt, z. B. dem Satz: aus nichts wird nichts; diese und ähnliche Propositionen nennt man ganz im allgemeinen ewige Wahrheiten, und will damit nichts anderes bezeichnen, als daß derartiges ausschließlich im Geist seinen Sitz hat." Es geht daraus hervor, daß Spinoza, wenn er nicht nur von allgemein gültigen Sätzen oder Erkenntnissen, sondern auch von Dingen sagt, sie seien ewige Wahrheiten, ihnen eine ewige, auch außerhalb des Verstandes vorhandene Existenz beilegen will. Zugleich erhellt aus dem Umstand, daß Spinoza in Ep. 28 den durch Ep. 27 entstandenen Schein,

als wollte er die Gegenstände der wahren Definition nicht als ewige Wahrheiten ansehen, beseitigen will, daß die in Ep. 28 behauptete ewige Wahrheit der Dinge die ewige Wahrheit ihres Wesens ist; denn die Gegenstände der wahren Definition sind in Ep. 27 als die Wesenheiten der Dinge bezeichnet. Auch der Tract. de intellect. emend. sagt (Opp. II., pag. 438, unten): „Wenn die Existenz eines Dinges nicht eine ewige Wahrheit ist, wie es das Wesen desselben ist, sondern die Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit des Existirens abhängt von äußeren Ursachen u. s. w." — ein solches Ding wird entgegengesetzt einer Sache, deren Natur nothwendige Existenz voraussetzt, es wird also auch bei Dingen, deren Existenz von äußeren Ursachen abhängt, gleichwohl das Wesen derselben als eine ewige Wahrheit prädicirt. Daß das Wesen einer Sache eine ewige Wahrheit sei, sagt ferner Eth. 1, Def. 8, Explicat. mit den Worten: Eine ewige Existenz wird als ewige Wahrheit, sowie das Wesen einer Sache, begriffen (ut aeterna veritas, sicut rei essentia). Ebenso heißt es Eth. 5, Prop. 37, Dem.: „Die Natur des menschlichen Geistes, sofern sie als ewige Wahrheit vermöge der göttlichen Natur betrachtet wird;" die Natur einer Sache und das Wesen einer Sache gebraucht aber Spinoza immer als gleichbedeutende Ausdrücke,[1] und speciell in Beziehung auf den menschlichen Geist sagt Eth. 2, Prop. 11, Coroll.: Gott, sofern er mittelst der N a t u r des menschlichen Geistes zur Entfaltung kommt, das heißt, sofern er d a s W e s e n des menschlichen Geistes ausmacht; auch die Stelle Eth. 5, Prop. 37, Dem. bezeugt es also, daß das Wesen des menschlichen Geistes eine ewige Wahrheit sei.[2] In unwidersprechlicher Weise ferner

---

[1] cf. Eth. 3, Prop. 56, Dem. pag. 178: uniuscujusque essentia seu natura; ebenso Eth. 3, Prop. 57, Dem. pag. 180. — Eth. 1, Prop. 36 sagt: Nihil existit, ex cujus n a t u r a aliquis effectus non sequatur. Eth. 3, Prop. 7, Dem. heißt es: Ex data cujuscunque rei e s s e n t i a quaedam necessario sequuntur (p e r P r o p. 36 p. 1). Die Dem. der Prop. 36 selbst sagt: Dei natura, sive essentia. — Eth. 2, Prop. 35, Schol. pag. 109: affectio nostri corporis essentiam solis involvit. Nach Eth. 2, Prop. 16 und Ax. 1 pag. 91 involvirt sie die natura der Sonne; ebenso nach Eth. 4, Prop. 1, Schol. pag. 205. — Ferner Eth. 4, Definit. 8: hominis essentia seu natura. Eth. 3, Definit. 2: Nos tum a g e r e dico, cum — — ex nostra n a t u r a aliquid sequitur, quod per eandem solam potest intelligi. Eth. 4, Prop. 23 (der Text hat den Druckfehler XXXIII) pag. 219, Dem.: homo a g i t hoc est aliquid agit, quod per solam ipsius e s s e n t i a m percipitur.

[2] Auch Cogit. Metaph. 1, 2 pag. 95: essentias rerum aeternas esse. Ebenso 2, 1 pag. 108.

bestätigt sich unser Satz, daß die Wesenheiten der Dinge nach Spinoza's Ansicht ewige und unendliche Modi sind, wenn wir die Probe für denselben mittelst des Parallelismus der Attribute anstellen. Sind die Wesenheiten der Körper ewige und unendliche Modi der Ausdehnung, so müssen auch die Ideen dieser Wesenheiten der Körper ewige und unendliche Modi des Denkens sein, und umgekehrt, sind die Ideen der Wesenheiten der Körper ewige Modi, so müssen auch die Wesenheiten der Körper selbst solche Modi sein, welche nothwendig und als unendliche existiren. Nun sagt aber Spinoza ausdrücklich, daß die Ideen der Wesenheiten der Körper ewige Modi des Denkens sind, er sagt ausdrücklich, daß die Wesenheiten der Körper aus dem Wesen Gottes nothwendig folgen. Eth. 5, Prop. 22: In Gott gibt es nothwendig eine Idee, welche das Wesen dieses und jenes menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt. Denn Gott ist die Ursache nicht bloß für die Existenz dieses und jenes menschlichen Körpers, sondern auch für das *Wesen* desselben, *welches* deßwegen vermittelst des göttlichen Wesens selbst nothwendig begriffen werden muß, und zwar nach einer ewigen Nothwendigkeit, und dieser Begriff muß nothwendig in Gott sich finden. Prop. 23, Schol: Es ist diese Idee, welche das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, ein *bestimmter Modus des Denkens*, der zum *Wesen des Geistes gehört und welcher nothwendig ewig ist.*[1] — Unser Geist, sofern er das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit in sich schließt, ist ewig.[2] Eth. 5, Prop. 29: Alles, was der Mensch unter der Form der Ewigkeit erkennt, das erkennt er nicht daraus, daß er die gegenwärtige wirkliche Existenz seines Körpers begreift, sondern daraus, daß er das Wesen seines Körpers begreift unter der Form der Ewigkeit. Eth. 5, Prop. 31, Dem.: Der Geist begreift nichts unter der Form der Ewigkeit, außer *sofern er das Wesen seines eigenen Körpers unter der Form der Ewigkeit begreift, das heißt, außer sofern er ewig ist.* — Dinge unter der Form der Ewigkeit begreifen heißt ihre Nothwendigkeit als die Nothwendigkeit der *ewigen* Natur Gottes selbst begreifen,[3] oder sie begreifen als vermöge des göttlichen Wesens real seiend (quatenus per Dei essentiam, ut entia realia,

---

[1] Est haec idea, quae corporis essentiam sub specie aeternitatis exprimit, certus cogitandi modus, qui ad mentis essentiam pertinet quique necessario aeternus est.

[2] Ebendaselbst.

[3] Eth. 2, Prop. 44, Coroll. 2, Dem. pag. 118.

concipiuntur) oder als vermöge des göttlichen Wesens die Existenz in sich schließend.[1] Ist nun gerade das Wesen des menschlichen Körpers etwas, welches in dieser Weise unter der Form der Ewigkeit begriffen wird und nothwendig begriffen werden muß, so ist dieses Wesen des menschlichen Körpers auch etwas, dessen Nothwendigkeit die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst ist, das vermöge des göttlichen Wesens die Existenz in sich schließt, das heißt das Wesen des menschlichen Körpers ist ein ewiger Modus, und muß als ewiger Modus begriffen werden. Die unausweichliche Consequenz hievon ist die, daß auch die das Wesen eines menschlichen Körpers so begreifende Idee eine ewige ist, und diese Consequenz ist ja vollständig gezogen, wenn gesagt wird, daß die Idee, welche das Wesen eines menschlichen Körpers als ein ewiges begreift, ein bestimmter Modus des Denkens ist, welcher nothwendig ewig ist, wenn gesagt wird, daß gerade diese Idee das Ewige im Geiste eines Menschen ist, und als solches zum Wesen des letzteren gehört.

Wird aus den hier angeführten Stellen zunächst in Betreff des Wesens des menschlichen Körpers und Geistes bestätigt, daß es ein ewiger Modus ist, so ergibt sich dasselbe in Beziehung auf das Wesen auch der übrigen Dinge aus dem Satz: „die dritte Art der Erkenntniß schreitet von der vollständigen Erkenntniß einiger Attribute Gottes fort zu der vollständigen Erkenntniß des Wesens der Dinge.“[2] Es ist aber auch die dritte Art der Erkenntniß eine Erkenntniß unter der Form der Ewigkeit, auch ihre Objecte sind also ewige Modi und sie selbst ist ein solcher, wie dies letztere ausdrücklich erklärt wird.[3]

Der Auffassung, daß Spinoza die Wesenheiten der Dinge als ewige Modi ansieht, könnte entgegenzustehen scheinen der Satz Eth. 1, Prop. 24: „Das Wesen der von Gott producirten Dinge schließt die Existenz nicht ein.“ Da es ein charakteristisches Merkmal eines ewigen Modus ist, daß er nothwendig und als ein unendlicher existirt, so könnte es scheinen, die Wesenheiten der Dinge müßten, wenn sie als ewige und unendliche Modi nothwendig existiren sollten, auch die Existenz in sich schließen. Allein es ist bei der Definition der ewigen Modi ausdrücklich als zum Begriff derselben unbedingt gehörend das bezeichnet, daß sie vermöge des Attributs, aus dem sie folgen, ewig und unendlich sind. „Denn ein Modus ist in einem Andern, durch welches er begriffen werden muß, das heißt, er ist allein in Gott und kann allein durch Gott be-

---

[1] Eth. 5, Prop. 30, Dem.

[2] Eth. 5, Prop. 25, Dem. Eth. 2, Prop. 40, Schol. pag. 114.

[3] Eth. 5, Prop. 31. Prop. 38, Dem.

griffen werden. Wenn also ein Modus begriffen wird als nothwendig existirend und als unendlich, so muß dieses beides nothwendig geschlossen oder begriffen werden vermittelst eines göttlichen Attributs, sofern dieses begriffen wird als die Unendlichkeit und die Nothwendigkeit der Existenz, oder was dasselbe ist, die Ewigkeit ausdrückend, das heißt sofern es in seiner Absolutheit betrachtet wird." [1] Genau ebenso sagt ja auch Eth. 5, Prop. 30, Dem.: „Die Dinge unter der Form der Ewigkeit begreifen heißt sie begreifen, sofern sie vermittelst des göttlichen Wesens als real seiend begriffen werden, das heißt sofern sie vermittelst des göttlichen Wesens die Existenz in sich schließen." Es ist also der Zweck des in Prop. 24 aufgestellten Satzes, daß das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge die Existenz nicht in sich schließe, lediglich der, dieses Wesen als einen Modus nachzuweisen, dem das Sein der Substanz nicht zukommt, [2] das heißt nachzuweisen, daß die Wesenheiten der Dinge nicht Substanzen sind. Dieser Sinn der Prop. 24 ergibt sich zweifellos aus ihrer Dem., welche lautet: „Es erhellt dies aus der ersten Definition, nach welcher das, dessen Natur (nemlich in sich selbst betrachtet) die Existenz in sich schließt, seine eigene Ursache ist und allein aus der Nothwendigkeit seiner eigenen Natur existirt." Ebendeßhalb fügt auch Prop. 25 noch ausdrücklich bei, daß Gott nicht nur die bewirkende Ursache der Existenz, sondern auch des Wesens der Dinge sei, weil es (nach Prop. 15 p. 1) außer Gott als der einzigen Substanz und den Modi nichts gebe, und deßhalb die Behauptung, daß das Wesen der Dinge nicht von Gott bewirkt sei und folglich ohne Gott begriffen werden könne, absurd wäre. Gehen wir nun aber davon aus, daß die Wesenheiten der Dinge von Spinoza als ewige Modi aufgefaßt werden, so ist auch deutlich, warum er sofort, nachdem er den Begriff der ewigen Modi auseinandergesetzt hat, auf das Wesen der Dinge zu sprechen kommt. Nachdem es schon vorher [3] feststand, daß das Wesen einer Sache eine ewige Wahrheit sei, wird nunmehr nachgewiesen, daß es dies sei nur als Modus.

3) Das Wesen der Endlichkeit.

a) Der Begriff des Endlichen.

Fassen wir nun den Begriff des Endlichen ins Auge. Am präcisesten gibt ihn das Schol. I. zu Eth. 1, Prop. 8: „Endlich sein ist in

---

[1] quatenus absolute consideratur, Eth. 1, Prop. 23, Dem.

[2] Ebenso Eth. 2, Prop. 10, Coroll.

[3] Eth. 1, Def. 8, Explic. und pag. 54.

Wahrheit die theilweisige Verneinung und unendlich die vollständige Bejahung der Existenz einer Natur.“ [1] Ebenso sagt Ep. 41, pag. 595: „Beschränktheit bedeutet nichts Positives, sondern nur die mangelhafte Existenz eben derjenigen Natur, welche als beschränkt begriffen wird,“ [2] womit übereinstimmt Eth. 1, Def. 2: „Dasjenige Ding heißt in seiner Art endlich, was im Vergleich mit einem andern Ding von derselben Natur beschränkt ist. So heißt ein Körper endlich, weil wir immer einen andern noch größeren begreifen; so ist ein Gedanke beschränkt im Vergleich mit einem andern Gedanken. Aber ein Körper ist nicht beschränkt im Vergleich mit einem Gedanken noch ein Gedanke im Vergleich mit einem Körper.“ [3] Was ist eine solche Natur, deren Existenz in einem endlichen Ding theilweise negirt, das heißt, welche in diesem nicht vollkommen, sondern nur auf mangelhafte Weise vorhanden ist? Sie kann nichts anderes sein als die Natur oder das Wesen eben dieses endlichen Dinges. [4] Was ein Ding zu einem endlichen macht, das ist also dies, daß sein Wesen nicht ganz und vollständig entfaltet, sondern nur theilweise zum wirklichen Dasein gekommen ist, ein endliches Ding kommt zu Stand dadurch, daß sein Wesen in einen Zustand eintritt, in welchem es nur in beschränktem Maße existirt. So finden sich zwar in jedem endlichen Ding alle Eigenschaften, welche zu seinem Wesen gehören, denn wenn etwas, das zum Wesen einer Sache gehört, ihr fehlen würde, so würde die Sache selbst aufgehoben, so könnte sie gar nicht, auch nicht als etwas Endliches, vorhanden sein; [5] aber diese Eigenschaften sind in dem endlichen Ding nicht in ihrer Vollkommenheit ausgeprägt; es ist der Begriff eines endlichen Dinges, daß es mit seinem Wesen sich nicht vollständig deckt.

---

[1] Finitum esse revera est ex parte negatio (das theilweisige Nichtvorhandensein) et infinitum absoluta affirmatio (das vollständige Vorhandensein) existentiae alicujus naturae.

[2] Determinatum nihil positivi, sed tantum privationem existentiae ejusdem naturae, quae determinata concipitur, denotat.

[3] Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Si (muß heißen Sic) cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.

[4] Siehe oben S. 25 den Nachweis, daß Spinoza die Natur und das Wesen eines Dinges als durchaus gleichbedeutende Ausdrücke gebraucht.

[5] Eth. 2, Def. 2.

b) Der Grund der Endlichkeit.

Das Wesen des Dinges selbst ist an sich nicht endlich, ist ja doch das endlich Sein eine theilweisige Negation seiner Existenz, also nichts Positives in dem Wesen selbst, nichts, das zur Natur dieses Wesens gehören würde, keine diesem Wesen als solchem eignende Proprietät; dieses Wesen muß nicht nothwendig bloß in mangelhafter Weise vorhanden sein, in ihm selbst liegt nicht der Grund, wenn es nicht voll und ganz als das, was es ist, existirt, wenn es nicht ungehemmt und ungemindert als das, was es an sich ist, sich entfaltet. Die Beschränkung ist ein diesem Wesen Fremdes, es kommt in den Zustand des mangelhaft Existirens durch andere von ihm unterschiedene Ursachen, es wird endlich dadurch, daß es hineingestellt ist in den allgemeinen Naturverlauf,[1] daß es verflochten ist in einen Kausalnexus,[2] in welchem aus endlichem Dasein wiederum endliches Dasein folgt, und wo die Dinge einander beeinflussen und auf einander wirken, so daß das Wesen des einzelnen Dinges in seiner Existenz beschränkt wird[3] und ihm die Möglichkeit, in seiner Reinheit und Vollständigkeit zu verharren, genommen, das Wirken nur in einer das Wesen nicht vollständig darstellenden Weise gestattet ist.

4) Der Charakter der endlichen Dinge.

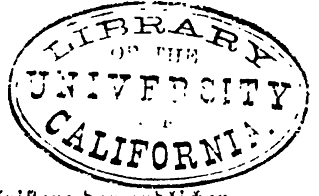
Die Bestimmung, daß endlich sein nichts anderes bedeute, als eine mangelhafte Existenz des Wesens einer Sache, drückt den Einzeldingen das Gepräge auf, das ihnen in Spinoza's System eignet, in ihr liegt der Schwerpunkt der Spinoza'schen Auffassung der Welt. Die Einzeldinge gewinnen durch diese Bestimmung einen Doppelcharakter. Vermöge ihres Wesens haben sie Theil an der Ewigkeit, gehören sie selbst der Ewigkeit an, tragen sie den Charakter der Ewigkeit (die species aeternitatis) an sich. Aber sie gehören auch der Endlichkeit an, ihr ewiges Wesen ist in der empirischen Wirklichkeit in beschränkter Weise, in mangelhafter Entfaltung vorhanden, sie sind Ewiges, das in der Form der Endlichkeit existirt.

---

[1] communis naturae ordo, Eth. 2, Prop. 30, Dem., gewöhnlich bloß ordo naturae.

[2] connexio causarum, z. B. Eth. 2, Prop. 7, Schol. — infinitus causarum nexus (per Prop. 28 p. 1) Eth. 5, Prop. 6, Dem.

[3] cf. Ep. 40, pag. 593: imperfectio — — in aliqua mutatione, quas virium defectu natura a causis externis pati posset, sita.



a) Der doppelte Ursprung und die doppelte Existenz der endlichen Dinge.

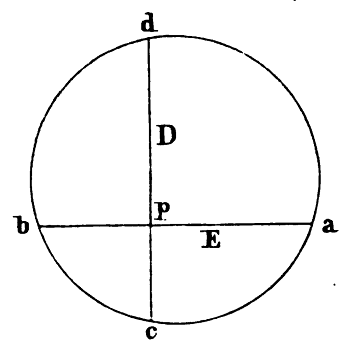
Auch die endlichen Dinge haben demnach einen Ursprung aus dem absoluten Wesen Gottes, neben dem, daß sie von Endlichem herstammen, auch ihnen kommt eine Existenz zu, noch ehe sie ihren zeitlichen Anfang genommen haben, auch sie haben ein Sein, das von ihrem beschränkten Zustand verschieden ist. Sie sind in doppelter Weise von Gott kausirt, einmal sofern ihr Wesen aus Gott folgt, und dann, sofern sie von Endlichem bewirkt sind, was selbst wieder ein Bewirktsein von Gott ist. Es ist dies mit voller Klarheit und Entschiedenheit von Spinoza ausgesprochen. Eth. 2, Prop. 8 sagt: „Die Ideen der nicht existirenden Einzeldinge oder Modi müssen ebenso einbegriffen sein in der unendlichen Idee Gottes, wie die Wesenheiten der Einzeldinge oder Modi selbst in den Attributen Gottes enthalten sind." [1] Das Coroll. fügt bei: „Hieraus folgt: Solange die Einzeldinge nur existiren, sofern sie in den Attributen Gottes einbegriffen sind, so lange existirt auch die Idee von ihnen nur, sofern die unendliche Idee Gottes existirt; und wenn es heißt, daß die Einzeldinge existiren, nicht nur sofern sie in den Attributen Gottes einbegriffen sind, sondern sofern ihnen auch die Dauer zukommt, so werden die Ideen von ihnen auch diejenige Existenz, welche als Dauer zu prädiciren ist, in sich schließen." [2] Das Schol. fährt dann fort: „Sollte jemand zur besseren Erklärung hievon ein Beispiel verlangen, so werde ich in der That keines geben können, welches das Verhältniß, von dem ich hier rede, da es einzigartig ist, vollständig darstellt; doch will ich es, soviel es möglich ist, beleuchten. Die Natur des Kreises bringt es mit sich, daß die Rechtecke aus den Segmenten aller darin sich schneidenden Geraden unter einander gleich sind; es sind daher in einem Kreis unendlich viele einander gleiche

---

[1] Ideae rerum singularium sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur.

[2] Hinc sequitur, quod quamdiu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum Esse objectivum (ihr Sein im Gedanken, ihr Sein, sofern sie Gegenstände von Gedanken sind) sive ideae non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit, et ubi res singulares dicuntur existere, non tantum, quatenus in Dei attributis comprehenduntur, sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent.

Rechtecke enthalten: gleichwohl kann man von keinem derselben sagen, daß es existire, außer sofern der Kreis existirt, und auch von der Idee keines dieser Rechtecke kann man sagen, daß sie existire, außer sofern sie in der Idee des Kreises mit einbegriffen ist. Nehme man nun an, daß von jenen unendlich vielen Rechtecken nur zwei, E und D[1] existiren, so existiren jetzt auch die Ideen von ihnen nicht mehr bloß, so fern sie noch in der Idee von dem Kreis einbegriffen sind, sondern auch so, daß sie die wirkliche Existenz jener Rechtecke in sich schließen, und sich von den übrigen Ideen der übrigen Rechtecke unterscheiden." Diese Sätze sprechen wenigstens soviel mit aller Deutlichkeit aus, daß die Wesenheiten der Einzeldinge und vermittelst dieser die Einzeldinge selbst, noch ehe letztere zeitlich existiren, als in den Attributen Gottes enthalten vorhanden sind, und daß die Einzeldinge entstehen dadurch, daß ihre Wesenheiten in die Daseinsweise der endlichen Existenz oder der Dauer versetzt werden; denn daß unter der als Dauer zu prädicirenden Existenz die endliche Existenz zu verstehen sei, leidet ja nach Spinoza's konstantem Sprachgebrauch keinen Zweifel.[2] Eine doppelte Existenz, die ewige und die zeitliche, endliche wird ferner ausdrücklich den Einzeldingen beigelegt. Eth. 2, Prop. 45 stellt den Satz auf, daß jede Idee eines jeden in der Wirklichkeit existirenden Körpers oder Einzeldinges das ewige und unendliche Wesen Gottes mit Nothwendigkeit in sich schließe, und beweist dies damit, daß die Idee eines in



[1] D. h. pa . pb = pc . pd.

[2] Eth. 2, Prop. 30, Dem. Nostri corporis duratio ab ejus essentia non dependet, nec etiam ab absoluta Dei natura (per Prop. 21 p. 1), Sed (per Prop. 28 p. 1) ad existendum et operandum determinatur a talibus causis, quae etiam ab aliis determinatae sunt etc. Eth. 5, Prop. 23, Dem.: duratio, quae tempore definiri potest; — actualis existentia, quae per durationem explicatur et tempore definiri potest. Schol. pag. 286: Mentem nostram, quatenus corporis essentiam sub aeternitatis specie exprimit, aeternam esse, et hanc ejus existentiam tempore definiri, sive per durationem explicari non posse. Eth. 5, Prop. 29, Dem.: Quatenus mens praesentem sui corporis existentiam concipit, eatenus durationem concipit, quae tempore determinari potest. — At aeternitas per durationem explicari nequit. cf. Eth. 2, Prop. 45, Schol.

der Wirklichkeit existirenden Einzeldinges mit Nothwendigkeit sowohl das Wesen als die Existenz in sich schließe (nach dem Coroll. der Prop. 8, p. 2.) Dies erläutert nun das Schol. mit den Worten: „Hier verstehe ich unter der Existenz nicht die Dauer, das heißt, die Existenz, sofern sie abstract begriffen wird und gleichsam als ein Quantum. Denn ich rede von der Existenz als solcher,[1] welche den Einzeldingen zukommt deßwegen, weil aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes Unendliches auf unendlich viele Arten folgt. Ich rede von der eigentlichen Existenz[2] der Einzeldinge, sofern sie in Gott sind. Denn obgleich ein jedes von einem andern Einzelding determinirt wird, um auf eine bestimmte Weise zu existiren, so folgt doch die Kraft, durch welche ein jedes in der Existenz verharrt, aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes. Hierüber siehe das Coroll. zu Prop. 24 des ersten Theils der Ethik." Es wird also in diesem Schol. jedem Einzelding neben der endlichen Existenz, welche ihm zukommt, weil es von Endlichem determinirt ist, und trotz diesem seinem endlichen Charakter als seine eigentliche Existenz noch eine andere Existenz, welche nicht wie die Dauer ein Quantum ist und welche ihm zukommt, sofern es in Gott ist, zugeschrieben. Diese letztere Existenz kann als aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes folgend und vermöge ihres Gegensatzes gegen die Dauer nur eine ewige sein; und in der That, wenn die Idee eines Einzeldings vermöge des Umstandes, daß sie die Existenz desselben in sich schließt, die Idee der ewigen und unendlichen Natur Gottes in sich schließen soll, so muß ja diese Existenz eine ewige sein. Diese ewige Existenz können wir — zumal im Blick darauf, daß die Dem. der Prop. 45 p. 2 das Wesen des Einzeldings neben seiner, im Schol. als ewig bezeichneten, Existenz als dasjenige nennt, vermöge dessen die Idee des Einzeldings die Idee der ewigen und unendlichen Natur Gottes in sich schließt, sowie mit Rücksicht darauf, daß das Coroll. der Prop. 8 p. 2, auf welches sich die Dem. der Prop. 45 p. 2 ausdrücklich bezieht, das Wesen der Einzeldinge als dasjenige bezeichnet, vermöge dessen die Einzeldinge in Gott enthalten sind und vermöge dessen sie existiren auch abgesehen von ihrer Dauer — nur als die Exi-

---

[1] de ipsa natura existentiae.

[2] Loquor, inquam, de ipsa existentia rerum singularium quatenus in Deo sunt. Nam, etsi unaquaeque ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum; vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur. Qua de re vide Coroll. Prop. 24 p. 1.

stenz des Wesens verstehen. Bestätigt wird dies dadurch, daß das Schol. der Prop. 45 p. 2 für seine Behauptung, es sei trotz dem Determinirtsein eines jeden Einzeldinges durch ein anderes Einzelding doch die Kraft, durch welche ein jedes in der Existenz verharrt, ein Ausfluß der ewigen Natur Gottes, auf das Coroll. der Prop. 24 p. 1 verweist. Denn dieses Coroll. beweist den Satz, daß Gott die Ursache sei, nicht bloß davon, daß die Dinge anfangen zu existiren, sondern auch davon, daß sie in der Existenz verharren, oder nach einem scholastischen Ausdruck, daß Gott die Ursache des Seins der Dinge (causa essendi rerum) sei, damit, daß sie zeigt, Gott, zu dessen Natur allein das Existiren gehört, sei die Ursache sowohl für die Existenz, als für die Dauer des Wesens der Dinge.[1] Zudem werden wir bald sehen, daß Spinoza als die Kraft, durch welche die Dinge in der Existenz verharren, die ihrem Wesen einwohnende göttliche Kraft bezeichnet.

b) Die Abhängigkeit der Beschaffenheit der endlichen Dinge von der Beschaffenheit ihrer Natur und dem Einfluß der sie determinirenden endlichen Ursachen.

Es ergibt sich aus den angeführten Stellen, daß nach Spinoza's Ansicht die Beschaffenheit eines jeden Einzeldings von zweierlei abhängt, einmal von der Beschaffenheit seines Wesens und sodann von dem Einfluß, welchen die übrigen Dinge auf dasselbe üben, indem sie seine Existenz in dem Zustande der Endlichkeit herbeiführen. Von diesen beiden Faktoren, der Natur der Dinge und dem Kausalzusammenhang, in welchem sie stehen, leitet denn Spinoza auch die faktische Beschaffenheit der Welt, als der Totalität aller Einzeldinge ab. Eth. 1, Prop. 33: Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Reihenfolge von Gott hervorgebracht werden, als so, wie sie wirklich hervorgebracht worden sind. Denn alle Dinge sind aus der gegebenen Natur Gottes mit Nothwendigkeit gefolgt, und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur determinirt worden, um auf bestimmte Weise zu existiren und zu wirken. Hätten also die Dinge eine andere Natur haben oder auf eine andere Weise zum Wirken determinirt

---

[1] „Das Wesen der Dinge kann weder für seine eigene Existenz, noch für seine eigene Dauer die Ursache sein; sondern allein Gott, zu dessen Natur allein das Existiren gehört.“ Rerum essentia neque suae existentiae, neque suae durationis potest esse causa; sed tantum Deus, ad cujus solam naturam pertinet existere.

werden können, so daß der Naturverlauf ein anderer wäre,[1] so könnte auch die Natur Gottes eine andere sein, als sie wirklich ist, und folglich müßte jene andere auch existiren, und somit müßte es zwei oder mehr Götter geben können, was absurd ist.

e) Das Zusammenwirken der beiden göttlichen Kausalitäten und das Ineinandersein ihrer Producte in den endlichen Dingen. Das Vermitteltsein der letzteren durch Ewiges.

Als Resultat für die Spinoza'sche Construction der Welt mittelst der Modi ergibt sich nun aus dem Obigen Folgendes: Die beiden Arten der göttlichen Kausalität, deren eine die ewigen Modi, deren andere die endlichen Dinge producirt, wirken in und miteinander, und ebenso sind ihre Producte ineinander und miteinander verbunden. Denn in den endlichen Dingen sind ewige Modi als die Wesenheiten derselben und diese letzteren treten in die zeitliche, empirische Wirklichkeit nur in der Gestalt der Einzeldinge, welche endlich sind und eine beschränkte Existenz haben. Nur deßwegen, weil in ihnen als ihr Wesen ein ewiger Modus gesetzt ist, kann von den Einzeldingen gesagt werden, daß sie die Attribute Gottes ausdrücken, denn Ewiges kann nur in Ewigem seinen Ausdruck finden, aus der ewigen Natur Gottes können nur ewige Modifikationen folgen. Das Gesetztsein des Wesens eines Einzeldinges in diesem, wenn es gleich hier in seiner Existenz theilweise negirt ist, ist das, vermöge dessen auch die einzelnen endlichen Dinge in Gott sind;[2] ja das Wesen eines Einzeldings ist auch allein das, vermöge dessen dem Einzelding Realität zukommt.[3] Da somit

---

[1] Si itaque res alterius naturae potuissent esse, vel alio modo ad operandum determinari, ut naturae ordo alius esset; ergo Dei etiam natura alia posset esse, quam jam est.

[2] Eth. 2, Prop. 8. Vergl. Eth. 5, Prop. 29 Schol.: „Was wir als wahr oder real begreifen, indem wir es als in Gott enthalten und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgend begreifen, das erkennen wir unter der Form der Ewigkeit." Die Prop. 29 selbst aber sagt, daß das, was der Mensch von seinem Körper unter der Form der Ewigkeit erkennt, das Wesen desselben ist.

[3] Eth. 4, Praefat. pag. 201: entitas seu realitas. pag. 202: Per perfectionem in genere realitatem intelligam, hoc est rei cujuscunque essentiam, quatenus certo modo existit et operatur. Eth. 1, Prop. 16, Dem.: quo plus realitatis rei definitio exprimit, hoc est, quo plus realitatis rei definitae essentia involvit.

jedes endliche Ding als sein Wesen einen unendlichen, einen ewigen Modus voraussetzt, so kann Spinoza auch sagen, daß die unendlichen Modi die Einzeldinge vermitteln. Eth. 1, Prop. 28, Schol.: „Da einiges von Gott unmittelbar hervorgebracht werden mußte, nemlich das, was aus seiner absoluten Natur mit Nothwendigkeit folgt, und da dieses erste das übrige vermittelt, das doch ohne Gott weder sein noch begriffen werden kann, so folgt hieraus erstens, daß Gott für die von ihm unmittelbar hervorgebrachten Dinge die unbedingt nächste Ursache ist, nicht aber, wie man häufig sagt, ihre Ursache nur vermittelst ihrer Gattungen. Denn Gottes Wirkungen können ohne ihre Ursache weder sein, noch begriffen werden (nach Prop. 15 und dem Coroll. der Prop. 24). Es folgt zweitens, daß Gott nicht im eigentlichen Sinn die entfernte Ursache der Einzeldinge genannt werden kann, sondern nur etwa zu dem Zweck, um diese von den andern Dingen, welche er unmittelbar hervorgebracht hat, oder vielmehr, welche aus seiner absoluten Natur folgen, zu unterscheiden. Denn unter einer entfernten Ursache verstehen wir eine solche, welche mit ihrer Wirkung auf keine Weise verbunden ist. Nun aber ist alles in Gott, und hängt so von Gott ab, daß es ohne ihn weder sein noch begriffen werden kann.“ (Spinoza will in diesem Schol. neben dem Satz, daß das, was aus Gottes absoluter Natur mit Nothwendigkeit folgt, Gott zur unbedingt nächsten Ursache hat, und nicht etwa bloß vermittelst der Gattung von ihm kausirt ist, beweisen, daß auch von den Einzeldingen nicht im strengen Sinn gesagt werden kann, Gott sei ihre *entfernte* Ursache, sondern daß diese Bezeichnung nur etwa zulässig sei, um den Unterschied zwischen den Einzeldingen und jenem unmittelbar von Gott Hervorgebrachten auszudrücken, da ja auch mit den Einzeldingen Gott als ihre Ursache verbunden sei; dies stützt er darauf, daß die Einzeldinge, welche ja doch ohne Gott weder sein noch begriffen werden können, vermittelt seien durch jenes unmittelbar Hervorgebrachte.) Da nach Eth. 2, Prop. 8 das Wesen der Einzeldinge als in Gottes Attributen enthalten existirt, ehe die Einzeldinge als solche, das heißt die Einzeldinge im Zustand der Endlichkeit vorhanden sind, und die Einzeldinge als endliche zu Stand kommen dadurch, daß ihr Wesen in den Zustand der Endlichkeit eintritt, so kann jenes aus der absoluten Natur Gottes Hervorgebrachte, welches die Einzeldinge vermittelt, *zunächst* nur das Wesen derselben sein; und daß auch in dem Schol. zu Eth. 1, Prop. 28 das Wesen der Dinge jedenfalls miteinbegriffen werden will in das von Gott unmittelbar Hervorgebrachte, die Einzeldinge vermittelnde, zeigt die Hinweisung auf Eth. 1, Prop. 24, Coroll., wo Spinoza den Satz, daß Gott die Ursache des Seins der

Dinge sei, damit beweist, daß er zeigt, wie er die Ursache der Existenz ihres Wesens sei.[1] So wirken also die beiden Kausalitäten, welche der Welt das Dasein und ihre Gestaltung geben, in und miteinander, indem diejenige für die endlichen Dinge sogar bedingt ist durch diejenige, welche ewige und unendliche Modi hervorbringt; aber qualitativ bleiben sie im Gegensatz gegen einander.

Das Ineinanderwirken und Zusammensein der beiden göttlichen Kausalitäten, der endlichen und der ewigen, und das Beisammensein ihrer Producte, so daß ein und dasselbe Ding von beiden zustandegebracht wird und doch in jedem Ding das von der einen dieser Kausalitäten Gewirkte unterschieden ist von dem, was die andere hervorgebracht hat, erhellt auch aus Eth. 5, Prop. 29, Schol. pag. 289, welches sagt: „die Dinge werden von uns auf zweierlei Arten als wirkliche (ut actuales) begriffen, theils sofern wir sie als mit Beziehung auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort existirend begreifen, theils sofern wir sie begreifen als in Gott enthalten und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgend. Welche aber auf diese letztere Weise als wahr oder real begriffen werden, die begreifen wir unter der Form der Ewigkeit, und deren Ideen schließen das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich." Es ist hier gesagt, daß ein wirklich existirendes Ding, welches in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort vorhanden ist, also ein endliches Ding, doch zugleich unter der Form der Ewigkeit zu begreifen, also ewig und aus dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes abzuleiten ist.

d) Die Bezeichnung des endlichen Zustandes eines Dinges als Dauer oder als Dasein in der Wirklichkeit.

Den Zustand der Einzeldinge in der Endlichkeit, ihre Dauer, bei der sie mit Beziehung auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort betrachtet werden müssen,[2] nennt Spinoza ihre gegenwärtige wirk-

[1] Vergl. auch mit dem Schlußsatz des Schol. zu Eth. 1, Prop. 28: „Alles, was ist, ist in Gott und hängt so von Gott ab, daß es ohne ihn weder sein noch begriffen werden kann," die Stelle am Schluß des Schol. zu Eth. 5, Prop. 36, pag. 294, wo die dritte Stufe der Erkenntniß dahin charakterisirt wird, daß auf derselben aus dem Wesen eines jeden Einzeldinges selbst (ex ipsa essentia rei cujuscunque singularis), das wir als von Gott abhängend bezeichnen, geschlossen wird, daß alles von Gott abhängt nach seinem Wesen und nach seiner Existenz.

[2] Eth. 5, Prop. 37, Schol. Prop. 29, Dem.

liche Existenz,[1] ihr Existiren in der Wirklichkeit.[2] Unter dem Wort „Existenz“ aber ist, wie das Schol. zu Eth. 2, Prop. 45 deutlich zeigt, bald die ewige, bald die zeitliche Existenz gemeint. Im Gegensatz gegen den zeitlichen und beschränkten Zustand der Einzeldinge wird das Wesen eines Dinges als das Ding selbst, res ipsa, bezeichnet;[3] das Wesen des Dinges ist dieses Ding so, wie es an sich ist, abgesehen von den Einwirkungen anderer Dinge.

5) Die einzelnen Bestimmungen über die endlichen Dinge.

Sehen wir nun die einzelnen Bestimmungen Spinoza's über die Einzeldinge näher an, so finden wir in ihnen den Satz bewährt, daß alles Positive, alle Realität in den Dingen mit ihrem Wesen gegeben ist und aus diesem herstammt, daß dagegen alle zum Charakter der Endlichkeit gehörenden Züge nichts anderes sind, als eine, (nicht im Wesen selbst liegende, sondern nur in dem endlichen Ding, sofern es ein endliches ist, vorhandene, durch den Einfluß anderer, endlicher Dinge auf dasselbe hervorgebrachte Beschränkung seines Wesens, nichts anderes als eine Minderung der in dem Wesen gesetzten Realität, eine theilweisige Negation der Existenz des Wesens.

a) Die in den endlichen Dingen vorhandene Beschränkung der Existenz ihres Wesens.

Beginnen wir mit dem zweiten Punkt, so finden wir, daß die Existenz des Wesens eines Einzeldinges in dem Dasein des letzteren in zweifacher Hinsicht beschränkt ist, einmal in quantitativer und sodann in qualitativer Beziehung. Die Beschränkung der Existenz des Wesens, wie sie im Einzelding sich findet, ist in quantitativer Beziehung die Dauer mit ihrem zeitlichen Anfang und ihrem Ende, oder die Zufällig-

---

1 Praesens actualis existentia, Eth. 5, Prop. 29.

2 Actu existere, Eth. 2, Prop. 9, Dem., wo das actu existere ausdrücklich als der in Gemäßheit der Prop. 28 p. 1 vorhandene, d. h. als der endliche Zustand bezeichnet wird.

3 Eth. 3, Prop. 4: Ein jedes Ding kann nur von einer äußeren Ursache zerstört werden. Denn die Definition eines jeden Dinges bejaht das Wesen dieses Dinges, verneint es aber nicht, d. h. sie setzt das Wesen dieses Dinges, hebt es aber nicht auf. Wenn wir also bloß auf das Ding selbst, nicht aber auf äußere Ursachen blicken, so werden wir nichts an demselben finden, was dasselbe zerstören könnte.“ Eth. 4, Prop. 53, Dem.: Sofern der Mensch sich

keit und Vergänglichkeit[1] des Einzeldinges, in qualitativer Beziehung ist sie der Zustand des Leidens, der passio, welchem jedes endliche Ding unterworfen ist.

a) Die Beschränkung in quantitativer Beziehung oder die Zufälligkeit und Vergänglichkeit.

Mit Rücksicht auf ihre Entstehungsweise nennt Spinoza die Einzeldinge zufällig. Indeß kann selbstverständlich bei ihm davon keine Rede sein, daß er einen Zufall in dem Sinn anerkennen würde, daß dadurch die unbedingte Nothwendigkeit, welcher alles unterliegt, im geringsten alterirt und Raum dafür geschaffen würde, daß etwas anders sein könnte, als es ist, Raum dafür, daß irgend etwas ausgenommen sein könnte von dem Gesetz, wornach alles unabänderlich so eintreffen, so sich gestalten, in der Weise vorhanden sein muß, wie dies in Wirklichkeit der Fall ist. Denn alles, was geschieht und vorhanden ist, ist genau so, wie es ist und geschieht, die Wirkung bestimmter Ursachen, und diese letzteren können gar nicht anders, als gerade die Wirkung hervorbringen, welche wirklich von ihnen hervorgebracht ist. Wenn Spinoza die Zufälligkeit der Einzeldinge behauptet, so versteht er darunter eine besondere Art der Nothwendigkeit, welcher diese unterworfen sind, er will damit eine eigenthümliche Kausalität bezeichnen, welcher sie unvermeidlicher Weise unterliegen. Als diese Kausalität, in deren zwingendem Bereich die Einzeldinge liegen, welcher unterworfen zu sein die Zufälligkeit der Einzeldinge ausmacht und welche vor allem für ihre Entstehung maßgebend ist, bezeichnet Spinoza den Naturverlauf, ordo naturae, den Kausalnexus der einzelnen endlichen Dinge; zufällig nennt er die Einzeldinge vermöge ihres Kausirtseins durch den Naturzusammenhang zunächst deßwegen, weil dem menschlichen Geist die genaue Einsicht in den Verlauf desselben abgeht, weil diese zu gewinnen ihm nicht möglich ist, und weil demnach die Entstehung eines bestimmten Einzeldinges, ehe es wirklich da ist, für den Menschen etwas durchaus Problematisches, etwas ganz Ungewisses ist. Ausführlich setzt dies das Schol. 1 zu Eth. 1, Prop. 33, pag. 64 f. auseinander: „Weil ich sonnenklar gezeigt habe, daß es lediglich nichts an den Dingen gibt, weßhalb dieselben zufällig genannt werden könnten, so will ich jetzt kurz auseinandersetzen, was wir unter Zufall zu verstehen haben werden;

---

selbst auf die richtige Weise erkennt, insofern wird vorausgesetzt, daß er sein Wesen erkenne.

[1] contingentia et corruptionis possibilitas, Eth. 2, Prop. 31, Coroll.

aber vorher, was unter Nothwendigkeit [1] und Unmöglichkeit. Ein Ding wird nothwendig genannt entweder vermöge seines Wesens oder vermöge der es bewirkenden Ursache. Denn die Existenz eines Dinges folgt mit Nothwendigkeit entweder aus seinem Wesen oder aus einer gegebenen es bewirkenden Ursache. In eben diesen beiden Beziehungen wird auch ein Ding unmöglich genannt, entweder nemlich weil sein Wesen oder die Definition von ihm einen Widerspruch in sich schließt, oder aber, weil es keine äußere Ursache gibt, welche dazu determinirt wäre, ein solches Ding hervorzubringen. Dagegen zufällig wird ein Ding aus keinem andern Grund genannt, als mit Rücksicht auf eine Lücke in unserer Erkenntniß. Denn ein Ding, von dessen Wesen uns nicht bekannt ist, daß es einen Widerspruch in sich schließe, oder von dem wir genau wissen, daß es keinen Widerspruch in sich schließt, und von dessen Existenz wir dennoch nichts mit Gewißheit behaupten können deßwegen, weil die Aufeinanderfolge der Ursachen [2] uns verborgen ist, ein solches Ding kann uns niemals weder als nothwendig noch als unmöglich erscheinen, und deßhalb nennen wir es entweder zufällig oder möglich." Ebenso sagt Eth. 4, Definit. 3: „die Einzeldinge nenne ich zufällig, sofern wir, wenn wir bloß ihr Wesen ins Auge fassen, nichts finden, das ihre Existenz mit Nothwendigkeit setzen oder mit Nothwendigkeit ausschließen würde." Definit. 4: „Ich nenne eben diese Einzeldinge möglich, [3] sofern wir, wenn wir auf die Ursachen blicken, von denen sie hervorgebracht werden müssen, nicht wissen, ob dieselben dazu determinirt sind, jene Einzeldinge hervorzubringen." Der Unterschied zwischen zufällig und möglich ist der, daß ein als möglich bezeichnetes Ding mit größerer Wahrscheinlichkeit entstehen wird, als ein bloß als zufällig angesehenes. Denn „wenn man etwas als zufällig sich vorstellt, so stellt man sich nichts vor, das die Existenz desselben setzen würde, wohl aber manches, das die gegenwärtige Existenz desselben ausschließt; stellt man sich dagegen etwas als in der Zukunft möglich vor, so stellt man sich einiges vor, das seine Existenz setzt." [4] Die Zufälligkeit der Einzeldinge ist also nach Spinoza zunächst die Ungewißheit, in welcher der menschliche Geist über die Existenz oder Nichtexistenz derselben sich befindet. Allein diese Ungewißheit nun ist nicht ausschließlich bloß im

---

[1] per necessarium.

[2] ordo causarum nos latet.

[3] possibiles.

[4] Eth. 4, Prop. 12, Dem.; statt ponunt dürfte zu lesen sein: ponant, setzen kann.

menschlichen Geist begründet; die Ursache derselben liegt vielmehr auch außerhalb des menschlichen Geistes, diese Ungewißheit ist der Reflex einer Eigenschaft, welche den Einzeldingen selbst anhaftet. Ein Einzelding existirt damit noch nicht, daß sein Wesen keinen Widerspruch in sich schließt, es ist damit noch nicht vorhanden, daß sein Wesen vorhanden ist. Es bedarf, um zu existiren, anderer außer ihm liegender Ursachen, es kommt zur Existenz nur innerhalb des Naturverlaufs. Aus dem Naturverlauf aber, innerhalb dessen die Einzeldinge entstehen, kann auch die Nichtexistenz eines Einzeldings sich ergeben, wie die Existenz eines solchen;[1] ja eine partielle Nichtexistenz folgt aus dem Kausirtsein durch den Naturverlauf für ein jedes Einzelding. Ein jedes Einzelding, auch dasjenige, welches wirklich zur Existenz kommt, muß, da der Naturverlauf successiv sich vollzieht und in einem Nacheinander seiner Momente vor sich geht, eine Zeit lang nicht existiren; es beginnt auf einem bestimmten Punkt des Naturverlaufs und ist, ehe dieser Punkt eintrat, nicht vorhanden gewesen. Diese zeitweilige Nichtexistenz macht auch dasjenige Einzelding, welches später wirklich zur Existenz kommt, für den menschlichen Geist zu einem problematischen. Das Nichtwissen, in welchem der menschliche Geist in Betreff der Existenz eines noch nicht entstandenen Einzeldings sich befindet, entspricht dem Nichtexistiren, aus welchem das Einzelding zur Existenz kommt. So ist die Existenz jedes Einzeldinges doch zugleich auch eine theilweisige Nichtexistenz. In jedem Einzelding ist das Wesen dieses Einzeldings vorhanden, es ist in ihm in aktualer Wirklichkeit gegeben, aber seine Existenz in dem Einzelding ist schon deßhalb eine theilweise negirte, weil es in diesem Einzelding eine zeitlang nicht existirte, weil seine Existenz in demselben schon dem Anfang nach eine beschränkte und begrenzte ist, sehr im Gegensatz gegen seine Unendlichkeit, welche die unbedingte Bejahung der Existenz ist, sehr im Gegensatz gegen seine Entstehung aus der absoluten Natur Gottes, wo das Folgen (sequi) nicht ein zeitliches

---

[1] Eth. 2, Axiom. 1: Hominis essentia non involvit necessariam existentiam, hoc est, ex naturae ordine tam fieri potest, ut hic et ille homo existat, quam ut non existat. Es ist selbstverständlich nicht der Sinn Spinoza's, daß ein Einzelding, das existirt, ebensogut auch nicht existiren könnte, und umgekehrt. Was existirt, existirt unabänderlich, was nicht existirt, kann nicht existiren. Der Sinn des Axiom. ist vielmehr der: Wie in dem einen Fall die Existenz, so kann in einem andern Fall die Nichtexistenz von Einzeldingen durch den Naturzusammenhang herbeigeführt werden. In beiden Fällen aber ist das Resultat unvermeidlich, nach Eth. 1, Prop. 33.

Nacheinander, sondern nur das innere Verhältniß des Wesens zu der Wesensäußerung bedeutet.

Einer Beschränkung in quantitativer Beziehung unterliegt ein Einzelding, und somit auch die in ihm vorhandene Existenz seines Wesens ferner vermöge des Vergehens des Einzeldinges, und auch diese Negation der Existenz ist ein dem Wesen fremde, von äußeren Ursachen bewirkte. Eth. 3, Prop. 4: „Ein jedes Ding kann nur von einer äußeren Ursache zerstört werden. Dem.: diese Proposition ist an sich klar. Denn die Definition eines jeden Dinges bejaht das Wesen dieses Dinges, verneint es aber nicht, d. h. sie setzt das Wesen des Dinges, hebt es aber nicht auf. Wenn wir also auf das Ding selbst, nicht aber auf äußere Ursachen blicken, so werden wir nichts in demselben finden, was dasselbe zerstören könnte." Eth. 3, Prop. 6, Dem.: „Kein Ding hat etwas in sich, wovon es zerstört werden könnte, oder das seine Existenz aufheben würde." Eth. 4, Praef. pag. 203: „Kein Einzelding kann deßwegen vollkommener genannt werden, weil es längere Zeit in der Existenz verharrt hat, indem die Dauer der Dinge nicht aus ihrem Wesen bestimmt werden kann. Denn das Wesen der Dinge schließt keine bestimmte und begrenzte Existenzzeit in sich; sondern ein jedes Ding, ob es mehr oder weniger vollkommen sei, kann durch dieselbe Kraft, durch welche es anfängt zu existiren, immer in der Existenz verharren, so daß hierin alle gleich sind." Eth. 2, Prop. 30, Dem.: „Die Dauer unseres Körpers hängt nicht von seinem Wesen ab, noch auch von der absoluten Natur Gottes (nach Prop. 21, p. 1).[1] Sondern er wird (nach Prop. 28, pag. 1) zum Existiren und Wirken bestimmt von Ursachen, welche ebenfalls von anderen Ursachen dazu determinirt sind, auf eine bestimmte und beschränkte Weise zu existiren und zu wirken, und bei diesen anderen Ursachen muß dies gleicherweise der Fall sein und so fort ins endlose. Die Dauer unseres Körpers hängt also ab von dem allgemeinen Naturzusammenhang und der Beschaffenheit der Dinge." Ganz dasselbe aber ist der Fall in Betreff aller Einzeldinge.[2] Also trotz ihrem zeitlichen Entstehen und ihrem Kausirtsein von anderen endlichen Dingen bringen die Einzeldinge doch den Keim der Zerstörung nicht von Haus aus mit sich, sind sie doch nicht der Nothwendigkeit unterworfen, von sich aus zu vergehen, weil

---

[1] Anm.: Weil nach dieser Prop. aus der absoluten Natur Gottes nur ewiges folgen kann.

[2] Eth. 2, Prop. 31. Eth. 4, Axiom. pag. 204 vrgl. mit Eth. 5, Prop. 37, Schol.

ihr Wesen, das ihr eigentliches Selbst ausmacht, an sich keine Grenzen der Existenz hat, sondern die Zerstörung der Einzeldinge wird von äußeren Einwirkungen vollbracht; nur das bringt die Existenzweise der Einzeldinge mit sich, daß sie zerstörbar sind, nicht aber, daß sie von sich aus aufhören müßten; eben dies aber, daß sie von äußeren Ursachen zerstört werden, deren Verlauf dem menschlichen Geist unbekannt ist, macht auch ihre Dauer zu etwas ebenso Ungewissem, zu etwas ebenso Zufälligem,[1] wie es ihre Entstehung ist. Vergeht aber das Einzelding, so hört auch die zeitliche Existenz des Wesens desselben in diesem Einzelding auf; somit ist diese Existenz des Wesens in dem Einzelding als einem zeitlichen, in dem Einzelding als dem empirisch vorhandenen beschränkt und theilweise negirt auch nach der Seite des Vergehens. Daß übrigens das Wesen des Einzeldings selbst damit, daß es in dem bestimmten Einzelding nicht mehr in der empirischen Wirklichkeit existirt, nicht überhaupt aufhört, ist oben gezeigt.

β) Die Beschränkung der Existenz des Wesens eines Dinges in qualitativer Beziehung, oder das Leiden.

Auch in qualitativer Beziehung ist die Existenz des Wesens eines Einzeldings in dem letzteren, sofern das Einzelding in der gegenwärtigen Wirklichkeit existirt, theilweise negirt, und diese Beschränkung des Wesens in qualitativer Beziehung ist nichts anderes, als die Folge der Einwirkung äußerer Ursachen. Diese qualitative Wesensbeschränkung ist das Leiden des Einzeldings. Eth. 3, Definit. 2: Ich sage, daß wir leiden, wenn in uns etwas geschieht, oder aus unserer Natur etwas folgt, dessen Ursache wir nur zum Theil sind. Eth. 4, Prop. 23, pag. 219 (der Text hat den Druckfehler Prop. XXXIII) Dem.: der Mensch leidet, das heißt, er thut etwas, das durch sein Wesen allein[2] nicht begriffen werden kann. Eth. 4, Prop. 2: Wir leiden insofern, als wir ein Theil der Natur sind, der für sich selbst getrennt von anderen nicht begriffen werden kann. Denn der Ausdruck: wir leiden, bedeutet, daß etwas in uns entsteht,[3] dessen Ursache wir nur theilweise sind, d. h. etwas, das aus den Gesetzen unserer Natur allein nicht abgeleitet werden kann. Wir leiden also, sofern wir ein Theil der Natur sind, der für sich selbst getrennt von anderen nicht begriffen wer-

---

[1] Eth. 2, Prop. 31, Coroll.
[2] per solam ejus essentiam.
[3] aliquid in nobis oritur.

den kann.[1] Eth. 4, Prop. 4: „Der Mensch muß nothwendig ein Theil der Natur sein und es ist für ihn unvermeidlich, daß er auch solche Veränderungen erleidet, welche aus seiner eigenen Natur allein nicht erkannt werden können und deren Ursache er nicht für sich allein ist.“[2] Coroll.: „Hieraus folgt, daß der Mensch nothwendig immer Leiden unterworfen ist, und daß er dem allgemeinen Lauf der Natur eingereiht und unterworfen ist, und sich demselben, soweit es die Natur der Dinge verlangt, anpassen muß.“[3] So ist es die Existenzweise eines Einzeldinges, daß es, von äußeren Dingen beeinflußt, sich in seinem eigenen Wesen, in seiner eigenen Natur nicht behaupten kann, sondern in sich selbst Veränderungen erleidet, welche sein eigenes Wesen alteriren und trüben, welche das Einzelding nicht so belassen, wie es seinem Wesen nach ist, und daß dann aus dem in dieser Art beeinflußten, nicht mehr in seiner Reinheit vorhandenen, nicht mehr sich selbst gleich gebliebenen Wesen auch Aeußerungen hervorgehen, Folgen sich ergeben, deren alleinige Ursache das Einzelding nicht ist, sondern welche aus der Beeinflussung desselben durch die Außendinge mit zu erklären sind und nur theilweise das Wesen des Einzeldings darstellen. So ist auch qualitativ das Wesen theilweise negirt, weil es in seiner Existenz in dem Einzelding nicht bleibt, wie es an sich ist. Deßhalb sagt Eth. 3, Prop. 3, Schol.: „Wir sehen, daß die Leiden den Geist nur insofern betreffen, als er etwas hat, das eine Negation in sich schließt, d. h. insofern, als er betrachtet wird als ein Theil der Natur, der für sich getrennt von anderen nicht klar und genau begriffen werden kann, und ich könnte ebenso zeigen, daß die Leiden auf dieselbe Weise die [übrigen] Einzeldinge betreffen und auf keine andere Art begriffen werden können.“ So findet sich an allen Einzeldingen diese Negation, und daß sie nichts ist, als eine theilweisige Negation der Existenz des Wesens eines Einzeldings, geht daraus hervor, daß sie ja gerade als die Alteration der Natur eines Einzeldings beschrieben wird. Blicken wir auf diesen Charakter der Existenz eines Einzeldinges, so wird es freilich erklär-

[1] quae per se absque aliis nequit concipi.

[2] Fieri non potest, ut homo non sit naturae pars et ut nullas possit pati mutationes, nisi, quae per solam suam naturam possint intelligi, quarumque adaequata sit causa. Ueber den Begriff der causa adaequata siehe Eth. 3, Definit 1.

[3] Hinc sequitur, hominem necessario passionibus esse semper obnoxium, communemque naturae ordinem sequi et eidem parere, seseque eidem, quantum rerum natura exigit, accommodare.

lich, warum es von äußeren Ursachen zerstört werden kann trotz dem, daß es den Keim des Aufhörens nicht in sich selbst trägt. Denn „wenn es möglich wäre, daß ein Mensch bloß solche Veränderungen erleiden würde, welche aus der eigenen Natur desselben allein erkannt werden können, so würde folgen, daß er nicht untergehen könnte, sondern immer mit Nothwendigkeit existiren würde.“ [1] Aber daß ein Einzelding solche Veränderungen erleiden kann, welche nicht aus seiner eigenen Natur folgen, nicht dieser entsprechen, sondern von außen ihm aufgezwungen sind, das macht auch die Zerstörung desselben nöthig, denn „es gibt kein Einzelding in der Natur der Dinge, das nicht an Macht und Stärke von einem anderen übertroffen würde, und von einem solchen zerstört werden könnte,“ [2] was jedoch nach Eth. 5, Prop. 37, Schol. nur von dem zeitlich beschränkten, endlichen Dasein eines Einzeldings gilt. Insbesondere vom Menschen heißt es: [3] „die Kraft, durch welche der Mensch in der Existenz verharrt, ist beschränkt und wird von der Macht äußerer Ursachen unendlich übertroffen.“

b) Die in dem Wesen der Dinge liegende Macht.

Erweist sich demnach alles das, was die Endlichkeit eines Einzeldings ausmacht, als eine theilweisige Negation der Existenz seines Wesens, so ist umgekehrt alle Realität in einem Ding nichts, als die mit dem Wesen desselben gegebene, in diesem Wesen vorhandene Kraft, welche selbst als ein Ausdruck der Natur oder des Wesens Gottes sich darstellt. Das Reale in den Dingen ist ihr Trieb und ihre Macht, sich selbst zu erhalten und sich zu äußern so, wie sie an sich sind, selbstthätig zu sein, und etwas zu bewirken unabhängig von anderen Einzeldingen. Daß diese Macht den Dingen vermöge ihres Wesens zukommt und in dem Wesen derselben gegründet sei, sagt Spinoza mit klaren Worten. „Ein jedes Ding strebt, soviel an ihm liegt, in seinem Sein zu verharren.“ [4] „Das Streben eines jeden Dinges, in seinem Sein zu verharren, ist nichts als das wirklich vorhandene Wesen dieses Dinges.“ [5] „Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe, das heißt,

---

[1] Eth. 4, Prop. 4, Dem.

[2] Eth. 4, Axiom. pag. 204.

[3] Eth. 4, Prop. 3.

[4] Eth. 3, Prop. 6.

[5] Eth. 3, Prop. 7. Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.

Tugend an einem Menschen ist das Wesen oder die Natur des Menschen selbst, sofern er die Macht hat, einiges zu bewirken, was aus den Gesetzen seiner eigenen Natur erkannt werden kann." [1] „Das Streben, sich selbst zu erhalten, ist nichts, als das Wesen eines Dinges selbst, welches, sofern es als solches existirt, die Macht hat, in der Existenz zu verharren." (Eth. 4, Prop. 26, Dem.) Auch sonst sagt Spinoza in Beziehung auf den Menschen, daß seine Macht und sein Wesen identisch sei; z. B. Eth. 4, Prop. 53, Dem.: „Sofern der Mensch sich selbst richtig erkennt, insofern wird vorausgesetzt, daß er sein Wesen erkenne, das heißt seine Macht." [2] Eben deßwegen, weil der Trieb und die Macht der Selbsterhaltung das Wesen eines jeden Dinges ist, und weil dieses Wesen keinen Grund des Aufhörens in sich selbst hat, schließt auch der Selbsterhaltungstrieb keine begrenzte, sondern eine unbegrenzte Zeit in sich. [3] Daß aber das Wesen eines jeden Dinges, das zugleich die Macht eines jeden Dinges in sich schließt, ein Ausdruck des göttlichen Wesens und der göttlichen Macht sei, sagt Spinoza ebenfalls deutlich. Eth. 1, Prop. 36 lautet: „Nichts existirt, aus dessen Natur nicht eine Wirkung folgen würde. Denn alles, was existirt, drückt Gottes Natur oder (sive) Wesen auf bestimmte und determinirte Weise aus, d. h. alles, was existirt, drückt die Macht Gottes, welche die Ursache aller Dinge ist, auf bestimmte und determinirte Weise aus, und folglich muß daraus eine Wirkung folgen." Wenn aus der Natur eines jeden existirenden Dinges eine Wirkung deßwegen folgen muß, weil dieses Ding die Macht Gottes ausdrückt, so ist doch klar, daß dieser Ausdruck der Macht Gottes in dem Ding eben die Natur des Dinges ist. Daß diese seine Natur nichts ist als sein Wesen, sagt die Dem. zu Eth. 3, Prop. 7: „Aus dem gegebenen Wesen eines jeden Dinges folgt einiges mit Nothwendigkeit (nach Prop. 36 des ersten Theils der Ethik), und die Dinge können nichts anderes, als was aus ihrer determinirten Natur folgt; deßhalb ist die Macht eines jeden Dinges, oder sein Streben, allein oder mit andern thätig zu sein, das heißt seine Macht oder sein Streben, in seinem Sein zu verharren, nichts als das gegebene oder wirklich vorhandene Wesen dieses Dinges." Es hat also das Wesen eines Dinges seine Macht daher, daß es selbst ein Ausdruck der Macht Gottes ist. Vergleichen wir mit dem so entschieden betonten Satz, daß die Macht,

---

[1] Eth. 4, Definit. 8.

[2] Ebenso Eth. 5, Prop. 9, Dem.: „Mentis essentia, hoc est, potentia."

[3] Eth. 3, Prop. 8.

durch welche ein Ding in seinem Sein verharrt, das Wesen des Dinges sei, die Erklärung am Schluß des Schol. zu Eth. 2, Prop. 45, daß die Kraft, durch welche ein jedes Ding in der Existenz verharrt, aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes folge, trotzdem, daß ein jedes Einzelding von einem andern Einzelding determinirt werde, um auf bestimmte Weise zu existiren, so erhellt auch hieraus, daß das Wesen eines jeden Einzeldings aus der ewigen Natur Gottes folgt als eine Kraft, welche das Einzelding zur Selbsterhaltung befähigt.

Dem in Eth. 3, Prop. 7 und Eth. 4, Definit. 8 unzweideutig und geflissentlich aufgestellten Satz, daß die Macht, wodurch ein jedes Ding in seinem Sein verharrt, das Wesen desselben sei, scheint zu widersprechen die Behauptung im Tractat. Polit. Cap. 2, §. 2, pag. 306 f.: „Wie der Anfang der Existenz der natürlichen Dinge aus dem Wesen derselben nicht folgen konnte, so auch nicht ihr Beharren in der Existenz: sondern sie bedürfen, um weiter zu existiren, derselben Macht, welcher sie bedürfen, um anzufangen zu existiren.“ Allein der scheinbare Widerspruch löst sich leicht, wenn wir die unmittelbar folgenden Worte hinzunehmen: „Hieraus folgt, daß die Macht der natürlichen Dinge, durch welche sie existiren und folglich auch durch welche sie wirken, keine andere sein kann, als die ewige Macht Gottes selbst,“ wie auch §. 3 sagt, daß die Macht der natürlichen Dinge, durch welche sie existiren und wirken, die eigenste Macht Gottes selbst[1] sei, und hieraus folgert, „daß ein jedes natürliche Ding so viel natürliches Recht habe, als es Macht habe zu existiren und zu wirken, weil nämlich die Macht eines jeden natürlichen Dinges, durch welche es existirt und wirkt, die Macht Gottes selbst und diese absolut frei sei.“ Es ist damit nicht ausgeschlossen, daß diese ewige, eigenste Macht Gottes, von welcher ja doch auch entschieden betont ist, daß sie die Macht eines jeden natürlichen Dinges selbst sei, dem Wesen der Dinge inhärirt, nicht als dessen selbstständige, aber als eine ihm als Modus Gottes zukommende Eigenschaft; und daß das Wesen der Dinge die Macht, deren Selbsterhaltung und Selbstthätigkeit zu bewirken, als ein Ausdruck des Wesens und der Macht Gottes besitze, das eben sagt ja auch Eth. 1, Prop. 36 und die Demonstr. zu Eth. 3, Prop. 7. Erklärt ja doch auch die Ethik ausdrücklich, daß das Wesen der Dinge nur als ein Modus Gottes existire; und gerade als Modus Gottes, dessen Wesen mit seiner Macht identisch ist,[2] muß auch das Wesen eines Dinges eine Kraft

---

[1] ipsissima Dei potentia.

[2] Eth. 1, Prop. 34.

sein; daß es Spinoza als eine solche ausdrücklich bezeichnet, ist nur die Vollziehung des Gedankens, daß es ein Modus Gottes sei, es ist zugleich eine Ausführung des Satzes, welcher Gott als die innere Ursache aller Dinge aufstellt. So erweist sich in der That das Wesen eines jeden Dinges als eine Folge aus dem vollkommenen Wesen Gottes.

6) Die Bedeutung der Lehre von den zweierlei Modi für das System Spinoza's.

Die Bestimmung, daß in jedem Einzelding als sein Wesen ein ewiger Modus gesetzt sei und daß die Endlichkeit des Einzeldings darin bestehe, daß die Existenz dieses ewigen Modus in ihm durch äußere Ursachen theilweise negirt sei, ist für das System Spinoza's von durchgreifender Bedeutung. Er konnte sie nicht entbehren, wenn er seinen Pantheismus nicht in Akosmismus übergehen lassen wollte, wenn er es für nöthig erkannte, eine wirkliche Welt als Thatsache festzuhalten und daneben die Immanenz Gottes nicht fallen zu lassen. Denn was ist eine wirkliche Welt, als ein Komplex endlicher Dinge? Und was ist die Immanenz Gottes, als das Vorhandensein des Ewigen in den Dingen? So hat denn Spinoza die obige Bestimmung in seinem ganzen System durchgeführt. Auf ihr beruht seine Erkenntnißlehre und seine Ethik. Alle einzelnen Sätze in diesen beiden sind nur die Anwendung jenes G r u n d satzes auf den Menschen. Beide haben in der Beschreibung der Thätigkeiten und Zustände des menschlichen Geistes zu ihrem Ausgangspunkt die Annahme, daß der menschliche Geist seinem Wesen nach ewig ist, daß er aber in der empirischen Wirklichkeit als in seinem Wesen gehemmt und beschränkt existirt, beide statuiren demnach für den menschlichen Geist ein doppeltes Dasein und Handeln, ein solches, welches seinem Wesen angemessen ist und daneben ein anderes endlich beschränktes. Aber beide, die Erkenntnißlehre wie die Ethik, haben auch als das Ziel des menschlichen Geistes vor Augen, daß er aus seiner Beschränkung in der Endlichkeit sich herausarbeite zu der reinen Existenz seines ewigen Wesens, beide setzen sich zur Aufgabe, zu zeigen, wie der Geist die Hemmungen der Endlichkeit überwindet. Nöthig ist dem Geist die Ueberwindung dieser Hemmungen deßwegen, weil sein Wesen selbst diese Ueberwindung verlangt, indem es zu seiner vollen, eigenen, unabhängigen Existenz kommen will, sie ist ihm nöthig, weil Endlichsein eine Negation der Existenz des Wesens ist; aber sie ist auch möglich deßhalb, weil Endlichsein die Existenz des Wesens in dem Einzelding nicht aufhebt, sondern nur theilweise negirt. Dadurch eröffnet Spinoza für den menschlichen Geist die Aussicht, von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit, von dem Mangel an Realität zu mehr Realität zu

gelangen. Das eben erklärt er selbst für seine Tendenz, in den Besitz des Ewigen zu kommen und dadurch von dem Unbefriedigenden der Endlichkeit frei zu werden, diese Absicht ist nach seinen eigenen Worten der Ursprung seiner Philosophie. [1] Alles Fortschreiten zu höherer Vollkommenheit besteht aber nach Spinoza ausschließlich in der Annäherung der wirklichen Beschaffenheit eines Dinges an denjenigen Zustand, welcher mit dem Wesen desselben vollständig übereinkommt, also in der Mehrung und Kräftigung dessen, was in einem Dinge seinem Wesen angemessen ist, und in der Minderung dessen, was in ihm die Existenz des Wesens negirt, es besteht aller Fortschritt nach Spinoza's Ansicht darin, daß ein Ding immer mehr es selbst wird, daß in ihm immer mehr sein eigenes Wesen zur ungetrübten Existenz gelangt, und die von außen kommende Störung und Minderung dieser Existenz aufgehoben wird. Denn: „das Wort Unvollkommenheit bedeutet, daß einem Ding etwas fehle, was doch zu seiner eigenen Natur gehört;" [2] dagegen „unter Vollkommenheit verstehen wir das Wesen eines Dinges selbst." [3] Deßhalb sagt Spinoza: [4] „Wir wünschen die Idee von einem Menschen zu bilden, an welcher wir gleichsam ein Musterexemplar der menschlichen Natur anschauen können. Unter gut werde ich also im folgenden das verstehen,

---

[1] Tract. de intellect. emend. Opp. II, pag. 413 ff.

[2] Epist. 41, pag. 597: „Hic loci notari vellem, quantum vocabulum imperfectionis spectat, nimirum illud significare rei alicui quicquam deesse, quod tamen ad suam naturam pertinet." Daß indeß hier das deesse nicht ein vollständiges Fehlen von etwas, das zum Wesen gehört, bedeute — ein solches vollständiges Fehlen würde ja nach Eth. 2, Definit. 2 die Existenz des Dinges selbst aufheben — sondern nur ein mangelhaftes Vorhandensein desselben, eine privatio, nach dem kurz zuvor aufgestellten Grundsatz: perfectionem in τῷ esse et imperfectionem in privatione τοῦ esse consistere, zeigt das angefügte Beispiel: „Ausdehnung kann nur hinsichtlich der Dauer, Lage und Größe unvollkommen genannt werden, nämlich weil sie nicht länger dauert (quia non durat longius), weil sie ihre Lage nicht beibehält, weil sie nicht größeren Raum einnimmt (quia major non evadit); niemals aber wird sie deßwegen unvollkommen genannt werden, weil sie nicht denkt, sofern ja ihre Natur nichts derartiges verlangt, sondern nur in der Ausdehnung besteht, das heißt in einer bestimmten Art des Seins (in certo entis genere), hinsichtlich deren sie allein beschränkt oder unbeschränkt, unvollkommen oder vollkommen zu nennen ist."

[3] Eth. 3, in der Explic. zu der Affect. general. definit. pag. 198.

[4] Eth. 4, Praefat. pag. 202: ideam hominis, tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus.

wovon wir gewiß wissen, daß es ein Mittel ist, um uns dem von uns aufgestellten Musterexemplar der menschlichen Natur mehr und mehr zu nähern, unter böse aber das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns verhindert eben jenem Exemplar zu gleichen. Sodann werden wir die Menschen vollkommener oder unvollkommener nennen, je nachdem sie eben diesem Musterexemplar sich mehr oder weniger nähern. Denn vor allem ist zu bemerken, wenn ich sage, daß jemand von geringerer zu größerer Vollkommenheit übergehe und umgekehrt, so verstehe ich darunter nicht, daß er von einem Wesen oder einer eigenthümlichen Gestaltung in ein anderes Wesen oder in eine andere Gestaltung verwandelt werde (denn ein Pferd z. B. würde ebensowohl zerstört, wenn es in einen Menschen, als wenn es in ein Insekt verwandelt würde); sondern ich will damit sagen, daß seine Macht zur Thätigkeit, sofern diese unter seiner eigenen Natur verstanden wird, vermehrt oder vermindert werde." [1] Diese Stelle bestätigt unzweideutig, daß die Beschränktheit, in der sich ein Ding befindet, nach Spinoza nichts anderes ist, als die mangelhafte Existenz seines eigenen Wesens, aber sie zeigt auch die Möglichkeit eines intellectuellen und ethischen Fortschritts für den menschlichen Geist durch wachsende Annäherung an die eigentliche Beschaffenheit seines Wesens. So können wir den wahren Sinn auch der Erkenntnißlehre und der Ethik Spinoza's verstehen nur von jenem allgemeinen metaphysischen Grundsatz aus, daß die Endlichkeit nur die mangelhafte Existenz des Wesens eines Dinges ist.

Gleichwohl findet sich auch auf diesem Punkt, der für Spinoza's Weltanschauung von so entscheidender Wichtigkeit ist, eine Lücke, deren Ausfüllung wir bei Spinoza vergeblich suchen. Es wird wohl behauptet, daß die beiden Kausalitäten, von denen die eine ewige Modi, die andere endliche Dinge setzt, ineinander und miteinander wirken, es wird wohl gesagt, daß auch die Produkte der beiden Kausalitäten in der wirklichen Welt ineinander und miteinander verbunden auftreten, aber wie dies von den Principien des Systems aus möglich sei, das ist nicht weiter gezeigt, wie das System Spinoza's die Kluft zu überbrücken vermöge, welche es selbst zwischen der in den Propositionen

[1] Nam apprime notandum est, cum dico, aliquem a minore ad majorem perfectionem transire et contra, me non intelligere, quod ex una essentia, seu forma in aliam mutatur (equus namque ex. gr. tam destruitur, si in hominem, quam si in insectum mutetur) sed quod ejus agendi potentiam, quatenus haec per ipsius naturam intelligitur, augeri vel minui concipimus.

21—23 des ersten Theils der Ethik dargelegten ewigen und der in der 28. Proposition aufgestellten endlichen Kausalität als eine unübersteigliche fixirt, ist in der That aus den Ausführungen des Systems nicht zu ersehen. Es ist nicht zu begreifen, wie die Natur Gottes, welche doch als ewig und unendlich und keinerlei Negation in sich schließend definirt wird, auch auf endliche Weise modificirt, wie Gott selbst in einem beschränkten Zustand, der als die theilweisige Negation der Existenz einer Natur bezeichnet wird, da sein kann. Es ist ferner nicht abzusehen, wie das Wesen der Einzeldinge, das doch als ewiger Modus prädicirt ist, in den endlichen Zustand theilweisiger Negation seiner Existenz gerathen kann, es bleibt unerwiesen, wie bei der Produktion eines endlichen Dinges durch Endliches zugleich in dasselbe sein Wesen gesetzt wird, das doch nicht von Endlichem stammt. Diese Lücke in der metaphysischen Entwicklung setzt sich fort in die Erkenntnißtheorie wie in die Ethik Spinoza's. Auch auf diesen Gebieten ist das, was der endlichen Seite des Geistes angehört, mit dem, was er als ewiger Modus ist, nicht vermittelt, beides steht sich innerlich unausgeglichen gegenüber, es findet kein Uebergang von dem einen zum andern statt, obgleich beides einem und demselben Individuum vindicirt wird. Wie die Propositionen 21—23 des ersten Theils der Ethik einerseits und die Proposition 28 andererseits lediglich nebeneinander gestellt werden, ohne daß dieses Beisammensein des Verschiedenen motivirt wäre, so ist dasselbe hinsichtlich der diesen beiderlei Kausalitäten entsprechenden geistigen Zustände der Fall. Die Lücke ist um so bedenklicher in einem System, welches selbst seine unterscheidende Eigenthümlichkeit und seinen Vorzug darein setzt, daß es alles in geometrischer Demonstration von seinem obersten Princip ableite. Die mathematische Evidenz der Deduktion ist hier unterbrochen, an die Stelle des Beweisens setzt sich das Postuliren, und es trägt so auch auf diesem Punkte das System den Charakter des Räthselhaften an sich, den wir bei der Behauptung der Einheit der Attribute in der Substanz wahrgenommen haben.

Zweiter Theil.

Die Erkenntnißlehre Spinoza's.

Erstes Kapitel.

Das Wesen des menschlichen Geistes.

I. Der menschliche Geist als die Idee seines Körpers.

Die erste unter denjenigen Bestimmungen, mittelst deren Spinoza den Begriff des menschlichen Geistes feststellt, ist die, daß der menschliche Geist die Idee des menschlichen Körpers ist. „Das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts anderes, als die Idee eines in der Wirklichkeit existirenden Einzeldinges." „Das Object der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper, d. h. ein bestimmter in der Wirklichkeit existirender Modus der Ausdehnung und nichts anderes." [1] Diese Sätze sind lediglich die Anwendung des allgemeinen Grundsatzes von der Einheit der Attribute und ihrer gegenseitigen Producte auf den Menschen, jenes Grundsatzes, wornach jedem Modus der Ausdehnung ein Modus des Denkens, der jenen Modus der Ausdehnung zu seinem Gegenstand hat, entspricht, und wornach in einem jeden wirklich existirenden Ding diese beiden Modi vereinigt sind. Wenn es heißt, das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmache, sei die Idee von seinem Körper, so

[1] Eth. 2, Prop. 11: Primum, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicujus singularis actu existentis. Prop. 13: Objectum ideae, humanam mentem constituentis, est corpus, sive certus extensionis modus, actu existens et nihil aliud.

ist damit, wie die Dem. zu Prop. 11 zeigt, die objective (theoretische)[1] Erkenntniß von dem menschlichen Körper gemeint, im Unterschied von anderen Bewußtseinszuständen oder Modi des Denkens, z. B. dem Gefühl von Lust oder Unlust. Spinoza betont es entschieden, daß allen anderen Zuständen und Formen des Bewußtseins die objective Erkenntniß des menschlichen Körpers vorhergehen müsse, daß diese objective Erkenntniß die Grundeigenthümlichkeit des menschlichen Geistes sei, daß das objective Erkennen die Grundthätigkeit desselben ausmache,[2] daß der menschliche Geist principiell in der objectiven, theoretischen Erkenntniß besteht.

II. Das Selbstbewußtsein des menschlichen Geistes oder die idea mentis (idea ideae).

Die zweite für den Begriff des menschlichen Geistes grundlegende Bestimmung Spinoza's enthalten die beiden Propositionen Eth. 2, 20 und 21: „Von dem menschlichen Geist gibt es ebenfalls in Gott eine Idee, d. h. eine Erkenntniß, welche in Gott auf dieselbe Weise folgt und zu Gott ebenso gehört, wie die Idee, d. h. die Erkenntniß des menschlichen Körpers." — „Diese Idee von dem Geist ist mit dem Geist ebenso vereinigt, wie der Geist selbst vereinigt ist mit dem Körper."

Fragen wir zunächst nach dem Sinn, welchen Spinoza mit der Behauptung verbindet, daß es in Gott auch eine Erkenntniß von dem menschlichen Geist, oder eine Idee von der Idee[3] gebe und daß diese mit dem Geiste selbst vereinigt[4] sei, so kann es angesichts der Erläuterungen, welche Spinoza hierüber gibt, in keiner Weise zweifelhaft sein, was er damit sagen will. Es ist die Absicht, mittelst der Aufstellung einer mit dem Geist selbst verbundenen Idee von dem Geist zweierlei auszusagen, einmal das Selbstbewußtsein des Geistes bei einer jeden Idee, welche er hat, und sodann die Kontinuität, die Identität dieses Selbstbewußtseins bei den verschiedenen Ideen. In ersterer Beziehung sagt das Schol. zu Prop. 21, p. 2: „In Wahrheit ist die Idee von

---

[1] Das esse objective, die essentia objectiva eines Dinges ist bei Spinoza immer die Idee oder die theoretische Erkenntniß desselben, bei der es als Object des menschlichen Geistes in diesem vorhanden ist, wie namentlich im Tract. de intellect. emend. dieser Ausdruck häufig wiederkehrt.

[2] Eth. 2, Axiom. 3, pag. 78.

[3] idea mentis, hoc est idea ideae.

[4] unita.

dem Geist, d. h. die Idee von der Idee nichts anderes, als die charakteristische Eigenthümlichkeit der Idee als solcher, sofern diese als Modus des Denkens, abgesehen von ihrer Beziehung auf ein Object, betrachtet wird; [1] denn sobald jemand etwas weiß, so weiß er unmittelbar, daß er dies weiß, und weiß zugleich, er wisse, daß er weiß und so fort ins endlose." Es bedeutet demnach die Idee von der Idee nichts anderes, als daß jede Idee als solche eine selbstbewußte ist, daß jeder, der eine Idee hat, eben damit ein Bewußtsein von sich und ein Bewußtsein von seinem Wissen hat, d. h. daß er seiner als des wissenden sich bewußt ist. [2] Daß aber Spinoza die Kontinuität des Selbstbewußtseins behaupten will, liegt schon in der Definition des Selbstbewußtseins als der Erkenntniß von dem Geist," als idea mentis. Denn der menschliche Geist bildet wie der menschliche Körper und mit demselben ein Einzelding, er bildet eine ungetrennte Einheit. Zwar ist die Idee, welche das eigenthümliche Sein des menschlichen Geistes bildet, nicht einfach, sondern aus sehr vielen einzelnen Ideen zusammengesetzt; [3] aber der Geist des Menschen als solcher ist nun doch die Einheit dieser Ideen, er ist das aus ihnen gebildete Ganze, gerade wie der menschliche Körper, wenn gleich aus vielen Bestandtheilen zusammengesetzt, doch die aus diesen gebildete Einheit ist. Gerade das, was den menschlichen Geist zu einem Selbst, zu einem Ich macht, gerade das, was ihn zum Geist eines Menschen macht, ist das, daß er diese Einheit ist, und als diese Einheit ist er dadurch charakterisirt, daß er als mit dem menschlichen Körper vereinigt bezeichnet wird. Ist nun das Selbstbewußtsein, oder die Idee von dem Geist, mit dem letzteren ebenso vereinigt, wie der Geist mit dem Körper vereinigt ist, so ist es eben damit als ein einheitliches, kontinuirliches bezeichnet. In dieser Hinsicht sagt Spinoza: [4] „Die Idee von dem Körper und der Körper, das heißt Geist und Körper ist ein und dasselbe Individuum, welches jetzt unter dem Attribut des Denkens, jetzt unter demjenigen der Ausdehnung begriffen wird; deßhalb ist die Idee von dem Geist und der Geist selbst ein und dasselbe Ding, welches unter einem und demselben Attribut, nämlich demjenigen des Denkens, begriffen wird." Zweifellos wird die

[1] Revera idea mentis, hoc est idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec, ut modus cogitandi, absque relatione ad objectum consideratur.

[2] scit, se id scire, et simul scit, se scire, quod scit.

[3] Eth. 2, Prop. 15.

[4] Eth. 2, Prop. 21, Schol.

Ansicht Spinoza's von der Kontinuität des Selbstbewußtseins im menschlichen Geist auch durch den Satz,[1] daß der menschliche Geist sich selbst erkenne dadurch, daß er ein Bewußtsein von den Ideen der Zustände des menschlichen Körpers habe. Erkennt der menschliche Geist sich selbst mittelst des Bewußtseins von den Ideen der Körperzustände, so muß durch alle diese Ideen ein und dasselbe Selbstbewußtsein hindurchgehen, wie denn ausdrücklich zum Beweis für den Satz, daß der menschliche Geist sich selbst erkenne, d. h. ein Selbstbewußtsein habe durch das Bewußtsein von den Ideen der Körperaffectionen, gesagt wird,[2] daß das Bewußtsein von diesen Ideen das Bewußtsein von dem Geist nothwendig in sich schließe.[3] Sind doch „die Ideen von den Zuständen des Körpers in dem menschlichen Geiste, d. h. in Gott, sofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, und folglich sind auch die Ideen von diesen Ideen in Gott, sofern er die Erkenntniß oder Idee von dem menschlichen Geiste hat, d. h. sie sind in dem menschlichen Geiste selbst, welcher deßwegen nicht nur die Erkenntniß der Körperzustände, sondern auch das Bewußtsein von dieser Erkenntniß hat.“[4] Wir werden weiter unten noch genauer sehen, in wiefern die Continuität des Selbstbewußtseins in der Erkenntnißtheorie Spinoza's begründet ist, und auf welche Weise sie in derselben näher modificirt wird.

Es kann also die Absicht Spinoza's, mit der Aufstellung der Idee von dem Geist die Thatsache des Selbstbewußtseins zu erklären, nicht zweifelhaft sein. Aber so scharfsinnig diese Theorie ist, so entbehrt sie doch nicht der Schwierigkeiten. Das Selbstbewußtsein besteht für Spinoza darin, daß eine Idee selbst wieder Object einer Idee wird; außerdem wäre jene Idee eine bewußtlose. Daß aber jede Idee selbst wieder das Object einer Idee sein müsse, das wird motivirt durch den Satz:[5] „Das Denken ist ein Attribut Gottes, und folglich muß es sowohl von diesem Attribut als auch von allen seinen Affectionen und folglich auch von dem menschlichen Geist nothwendig eine Idee geben.“ So wird trotz der Anschauung, daß die Ideen, wenn nicht selbst wieder Gegenstand einer Idee, bewußtlos sein müßten, eine principielle Begründung

---

[1] Eth. 2, Prop. 23.

[2] Eth. 2, Prop. 23, Dem.

[3] harum idearum cognitio cognitionem mentis necessario involvet.

[4] Eth. 2, Prop. 22, Dem.: ergo harum idearum ideae in Deo sunt, quatenus humanae mentis cognitionem, sive ideam habet, hoc est in ipsa mente humana, quae propterea non tantum corporis affectiones, sed earum etiam ideas percipit.

[5] Eth. 2, Prop. 20, Dem.

des Bewußtseins gewonnen. Es ist eine Consequenz des obigen Grundsatzes, daß der Proceß, wornach jeder Modus des Denkens selbst wieder Object einer Idee oder der Erkenntniß sein muß, ins endlose sich fortsetze, so daß die Idee der Idee wieder Object einer Idee ist und diese wieder das Object einer Idee und so immer fort ohne aufhören, und auch diese Consequenz ist gezogen, wenn es heißt: „sobald einer etwas weiß, so weiß er eben damit (eo ipso), daß er dies weiß, und weiß zugleich, er wisse, daß er weiß und so fort ins endlose." Es wird nun freilich vorausgesetzt, daß dieses endlos sich wiederholende Wissen um das Wissen in der Wirklichkeit nicht als diese Reihe von besonderen Bewußtseinsmomenten vorkomme, daß es vielmehr in einen und denselben Bewußtseinsmoment zusammenfalle und so ein einziges Bewußtsein bilde; denn es wird als eine einzige Idee bezeichnet, als idea ideae, welche mit der Idee selbst unmittelbar, eo ipso, gegeben ist, sobald jemand etwas weiß; zugleich damit, daß einer weiß, er wisse etwas, weiß er ja auch sein Wissen um das Wissen und so fort ins endlose; auch soll ja die Idee von der Idee die Form der Idee sein, d. h. das, was den wesentlichen Bestand der Idee als solcher ausmacht. Dennoch ist eine genauere Auseinandersetzung hierüber zu vermissen. Während nun aber nach der einen Seite hin in der Aufstellung der Idee von der Idee das Verhältniß des Denkens zu den Attributen Gottes und ihren Modifikationen auch formell strikte gewahrt und der Satz, daß alles, was wirklich existirt, auch Object einer Idee sein müsse, streng durchgeführt ist, sofern ja jede Idee selbst auch ein wirklich existirender Modus ist, so ist auf der andern Seite mit der Idee von der Idee das Gleichgewicht unter den Attributen durchbrochen. Denn die Idee von der Idee hat nicht, wie die Idee selbst, einen Modus der Ausdehnung zu ihrem Object, sondern nur einen Modus des Denkens, sie ist zwar, da sie an die Idee gebunden ist, welche ihr Object bildet, mit einem Modus der Ausdehnung verbunden, hat aber nicht selbst wieder ihren eigenen Modus der Ausdehnung neben sich. Die Modi des Denkens stehen so den Modis der Ausdehnung in einem numerischen Uebergewicht gegenüber, und darin liegt eine Präponderanz des Denkens im Vergleich zu der Ausdehnung, eine Präponderanz, welche principiell jedem andern unter den unendlich vielen Attributen gegenüber sich wiederholen müßte. Zugleich aber manifestirt sich in der Theorie von der Idee der Idee aufs neue die Selbstständigkeit, welche Spinoza dem Denken vindicirt im Verhältniß zu den anderen Attributen; nur weil das Denken ein eigenes Gebiet des Seienden ausmacht, ist jede Idee selbst wieder das Object einer Idee.



Zweites Kapitel.

Die Sätze über die Natur der Körper überhaupt und über die Natur des menschlichen Körpers insbesondere als Hilfssätze für die Erkenntnißlehre.

I. Die Nothwendigkeit dieser Sätze für die Erkenntnißlehre.

Da der menschliche Geist nach Spinoza nichts anderes ist, als die Idee eines einzelnen, in der Wirklichkeit existirenden Körpers, so müssen wir, um den Inhalt und die Art und Weise der menschlichen Erkenntniß genauer kennen zu lernen, vor allem wissen, was der menschliche Körper ist. Denn „von einem jeden Ding gibt es nothwendig in Gott eine Idee, deren Ursache Gott ist, ebenso, wie es eine Idee von dem menschlichen Körper gibt. Doch sind die Ideen unter einander verschieden, wie ihre Objecte selbst, die eine ist vorzüglicher als eine andere und enthält mehr Realität, je nachdem das Object der einen vorzüglicher ist und mehr Realität enthält, als das Object einer andern. Deßwegen müssen wir, um den Unterschied und Vorzug des menschlichen Geistes von den übrigen Geistern zu bestimmen, die Natur seines Objects, d. h. die Natur des menschlichen Körpers kennen lernen.“ [1] Indeß erfordert die Erkenntniß des menschlichen Körpers als ihre Voraussetzung die Bekanntschaft mit der Beschaffenheit der Körper überhaupt. Deßhalb läßt Spinoza seinen Sätzen über den menschlichen Körper zur Begründung eine Erörterung über die Natur der Körper überhaupt vorhergehen. Beides aber, sowohl die allgemeinen Sätze über die Natur der Körper überhaupt, als auch die speciellen über den menschlichen Körper, gibt er nicht in einer nach allen Seiten hin ausgeführten Deduction, sondern in der Form von Axiomen, Lehnsätzen (lemmata) und Postulaten, und ausdrücklich erklärt er, [2] in diesem Zusammenhang über die Körper bloß so viel sagen zu wollen, als zur Lehre vom menschlichen Geist nöthig sei. Uebrigens haben wir eine weitere, systematisch durchgeführte Lehre über die Körper von Spinoza nicht.

II. Die Körperlehre im Allgemeinen.

1) Die durchaus einfachen Körper und ihr gegenseitiges Verhältniß.

Das erste, woraus Spinoza die Körperwelt sich aufbauen läßt, sind die durchaus einfachen Körper, corpora simplicissima. Zunächst von diesen gelten die folgenden Sätze: [3]

---

[1] Eth. 2, Prop. 13, Schol. pag. 89.
[2] Eth. 2, pag. 89. pag. 94.
[3] Eth. 2, pag. 90, nach dem Schol. zu Prop. 13.

Axiom. 1: Alle Körper befinden sich entweder in Bewegung oder in Ruhe.

Axiom. 2: Ein jeder Körper bewegt sich bald langsamer, bald schneller.

Lemm. 1: Körper unterscheiden sich von einander nach Ruhe und Bewegung, nach der Schnelligkeit und Langsamkeit, womit sie sich bewegen, nicht aber rücksichtlich ihrer Substanz.

Lemm. 2: Alle Körper haben einiges miteinander gemein. Dem.: Denn das haben alle Körper miteinander gemein, daß sie den Begriff eines und desselben Attributs involviren; sodann daß sie bald langsamer, bald schneller sich bewegen, und überhaupt, daß sie bald sich bewegen, bald ruhen können.

Lemm. 3: Ein in der Bewegung oder in der Ruhe befindlicher Körper mußte zur Bewegung oder Ruhe bestimmt werden von einem andern Körper, der ebenfalls zur Bewegung oder Ruhe bestimmt worden war von einem andern Körper, welcher auch zur Bewegung oder Ruhe bestimmt worden war von einem andern und so fort ins endlose — nach Eth. 1, Prop. 28, weil die Körper Einzeldinge sind, welche sich nach Bewegung und Ruhe von einander unterscheiden.

Coroll.: Hieraus folgt, daß ein in Bewegung befindlicher Körper so lange in der Bewegung bleibt, bis er von einem andern Körper zur Ruhe bestimmt wird, und daß ein ruhender Körper ebenfalls so lange in der Ruhe bleibt, bis ihn ein anderer Körper zur Bewegung bestimmt.

Axiom. 1 (pag. 91): Alle Zustände, in welche ein Körper durch den Einfluß eines andern Körpers versetzt wird, folgen aus der Natur des beeinflußten und zugleich aus der Natur des beeinflussenden Körpers:[1] so daß ein und derselbe Körper auf verschiedene Arten bewegt wird je nach der Verschiedenheit der Natur der ihn bewegenden Körper, und daß umgekehrt verschiedene Körper von einem und demselben Körper auf verschiedene Arten bewegt werden.

Es geht aus dem folgenden Axiom, dem Ax. 2, hervor, daß unter der Verschiedenheit der Bewegung der einfachen Körper auch eine verschiedene Richtung derselben mitverstanden wird. Denn dieses Axiom lautet: Wenn ein in Bewegung befindlicher Körper auf einen andern ruhenden, den er nicht von seiner Stelle bewegen kann, aufstoßt, so wird der erstere zurückgeworfen, daß er seine Bewegung fortsetzt, und

---

[1] Omnes modi, quibus corpus aliquod ab alio afficitur corpore, ex natura corporis affecti et simul ex natura corporis afficientis sequuntur. — Affici = beeinflußt werden, in einen Zustand versetzt werden.

zwar wird er zurückgeworfen unter demselben Winkel, unter dem er auf den ruhenden Körper aufstieß.

Dies ist die Theorie von den durchaus einfachen Körpern, welche nämlich allein durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit von einander verschieden sind. [1] Doch gelten die sie betreffenden Sätze über der Bewegung und Ruhe der Körper und über die gegenseitige Beeinflussung derselben von den Körpern überhaupt, und besonders der das Gesetz der gegenseitigen Beeinflussung aussprechende Grundsatz ist von der weitgreifendsten Bedeutung.

2) Die zusammengesetzten Körper, individua.

Die zusammengesetzten Körper sind zunächst wieder solche, welche aus durchaus einfachen Körpern zusammengesetzt sind; es sind dies die zusammengesetzten Körper der ersten Stufe.

Die Entstehung der aus den ganz einfachen Körpern zusammengesetzten Körper gibt die Definition Seite 92 folgendermaßen an:

„Wenn mehrere Körper derselben oder verschiedener Größe von den übrigen in der Weise zusammengedrängt werden, [2] daß sie aneinander anliegen, oder, wofern sie in demselben oder in verschiedenen Graden der Geschwindigkeit sich bewegen, in der Weise, daß sie ihre Bewegungen gegenseitig in einem bestimmten Verhältniß einander mittheilen, so nennen wir diese Körper miteinander vereinigt (invicem unita); wir sagen, daß sie alle zusammen zu einem einzigen Körper oder zu einem Individuum sich zusammensetzen, das sich von den übrigen durch diese in ihm vollzogene Vereinigung (unio) von Körpern unterscheidet."

Hier ist zunächst zu bemerken, daß die Vereinigung einfacher Körper zu einem einzigen zusammengesetzten Körper davon abgeleitet wird, daß jene einfachen Körper von den übrigen Körpern zusammengedrängt und zusammengehalten werden. Die Art der Vereinigung der einfachen Körper unter einander selbst ist sodann eine zweifache, in dem einen Fall geschieht sie mittelst des Aneinanderanliegens ihrer Oberflächen, in dem andern Fall durch die gegenseitige Mittheilung ihrer Bewegungen. In dem ersteren Fall sind die zusammengesetzten Körper entweder hart, oder weich, in dem zweiten Fall sind sie flüssig.

---

[1] Eth. 2, pag. 92: Atque haec de corporibus simplicissimis, quae scilicet solo motu et quiete, celeritate et tarditate ab invicem distinguuntur.

[2] a reliquis ita coërcentur.

Je nachdem nämlich die Theile eines zusammengesetzten Körpers mit größeren oder kleineren Oberflächen aneinander anliegen, können dieselben schwerer oder leichter gezwungen werden, sich in ihrer Lage zu verschieben, [1] und kann folglich schwerer oder leichter eine Aenderung der Figur des Individuums selbst bewirkt werden. „Unter diesem Gesichtspunkt,“ sagt Spinoza, „werde ich Körper, deren Theile mit großen Oberflächen aneinanderanliegen, hart, solche, deren Theile mit kleinen Oberflächen aneinanderliegen, weich nennen.

Diejenigen zusammengesetzten Körper, welche dadurch entstanden sind, daß ihre Theile sich ihre Bewegungen gegenseitig mitgetheilt haben, werden flüssig genannt; ihre Theile liegen also nicht fest aneinander an, sondern befinden sich unter einander in Bewegung.

Sämmtliche zusammengesetzte Körper — auch diejenigen, welche aus zusammengesetzten Körpern bestehen, worüber weiter unten — haben das miteinander gemein, daß eine mannigfaltige Veränderung in Betreff ihrer Theile stattfinden kann, ohne daß dadurch die Natur und der wesentliche Bestand des zusammengesetzten Körpers selbst eine Aenderung erfährt, [2] wofern nur die bestimmte Verbindung von Körpern, welche den eigenthümlichen Bestand des Individuums ausmacht, dieselbe bleibt. [3] Dies findet, zunächst bei den aus ganz einfachen Körpern zusammengesetzten Körpern, in folgenden Fällen statt:

Einmal, nach Lemm. 4, wenn aus einem aus einer Mehrheit von Körpern zusammengesetzten Individuum einige Körper ausgeschieden werden und zugleich ebensoviele andere von derselben Natur an deren Stelle treten; sodann, nach Lemm. 5, wenn die Theile größer oder kleiner werden, aber in einer solchen Proportion, daß sie alle in demselben Verhältniß von Ruhe und Bewegung zu einander bleiben, in welchem sie sich vorher befanden, ferner, nach Lemm. 6, wenn einige der das Individuum zusammensetzenden Körper gezwungen werden, die

---

[1] „cogi possunt, ut situm suum mutent;“ es kann darunter nicht die Trennung dieser Theile verstanden sein, denn diese würde das Individuum zerstören, sondern eine Veränderung ihrer Lage, bei welcher das Aneinanderliegen der Oberflächen belassen wird, so daß das Individuum selbst eine andere Figur annimmt (aliam figuram induat), aber gleichwohl dieses Individuum bestehen bleibt.

[2] retinebit individuum suam naturam, uti antea, absque ulla ejus formae mutatione.

[3] Eth. 2, Lemm. 4, Dem. Denn: id, quod formam individui constituit, in corporum unione consistit.

Bewegung, welche sie nach einer Richtung hin hatten, nach einer andern hin zu wenden, aber so, daß sie ihre Bewegungen fortsetzen und in demselben Verhältniß, wie bisher, einander gegenseitig mittheilen können; endlich behält, nach Lemm. 7, ein Individuum seine Natur, ob es nun als Ganzes sich bewegt oder ruht, ob es nach dieser oder nach jener Richtung hin sich bewegt, wenn nur jeder Theil seine Bewegung beibehält und, wie vorher, den andern mittheilt.

Die aus ganz einfachen Körpern zusammengesetzten Individuen können wieder unter einander Verbindungen eingehen; treten mehrere solche Individuen von verschiedener Natur zu einem neuen Individuum zusammen, so entstehen die Individuen der zweiten Stufe, welche noch auf verschiedene andere Arten (als oben angegeben wurden) afficirt werden können, ohne daß ihre Natur deßwegen geändert würde. Diese Individuen der zweiten Stufe können sich wieder zusammensetzen zu Individuen der dritten Stufe,[1] welche auch auf noch viele andere Weisen afficirt werden können, ohne irgend eine Veränderung ihres wesentlichen Bestandes. Und wenn wir so fortgehen ins endlose, so werden wir leicht begreifen, daß die ganze Natur ein einziges Individuum ist, das als Ganzes durchaus keine Veränderung erleidet, während mit seinen Theilen, d. h. mit sämmtlichen Körpern, unendlich vielerlei Wechsel vorgeht.[2]

3) Die störende Lückenhaftigkeit dieser Darstellung.

In obigen Erklärungen Spinoza's über die Körper ist einer der wichtigsten Punkte, die Beschaffenheit der durchaus einfachen Körper, in einem Dunkel gelassen, dessen Aufklärung bei Spinoza nicht zu finden ist. Es heißt Eth. 2, Seite 92 oben: „Dies über die durchaus einfachen Körper, welche nämlich allein nach Bewegung und Ruhe, nach Schnelligkeit und Langsamkeit sich von einander unterscheiden; nunmehr wollen wir zu den zusammengesetzten aufsteigen." Unmittelbar darauf sagt die Definition, welche die Entstehungsart zusammengesetzter Körper angibt: „Wenn mehrere Körper von derselben oder von verschiedener Größe von den übrigen so zusammengedrängt werden, daß sie aneinander anliegen" u. s. w. Der Wortlaut dieser Definition ließe es etwa zu, unter den Körpern von verschiedener Größe nicht die durchaus einfachen,

---

[1] tertium individuorum genus, ex his secundis compositum; wir übersetzen Stufe mit Rücksicht auf das ascendamus Seite 92.

[2] Schol. pag. 94.

sondern schon zusammengesetzte zu verstehen. Allein da das Schol. Seite 93 sagt: „Bis hieher haben wir ein Individuum gedacht, das ausschließlich aus solchen Körpern zusammengesetzt wird, welche sich bloß nach Bewegung und Ruhe, nach Schnelligkeit und Langsamkeit von einander unterscheiden, d. h. ein Individuum, welches aus durchaus einfachen Körpern zusammengesetzt wird,“ [1] so läßt sich kaum etwas anderes annehmen, als daß auch die Körper, welche nach der Definition auf Seite 92 ein Individuum zusammensetzen und welche nach eben dieser Definition theilweise verschiedene Größe haben, die durchaus einfachen Körper sind, und wir hätten so hart neben der Erklärung, daß diese nur nach Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit sich unterscheiden, doch zugleich die Voraussetzung, daß sie zum Theil von verschiedener Größe seien. Einer ähnlichen Schwierigkeit begegnen wir auf einem andern Punkt. Das Axiom. 1, Seite 91 sagt: „Alle Zustände, in welche ein Körper durch den Einfluß eines anderen Körpers versetzt wird, folgen aus der Natur des beeinflußten und zugleich des beeinflussenden Körpers, so daß ein und derselbe Körper auf verschiedene Arten bewegt wird, je nach der Verschiedenheit der Natur der ihn bewegenden Körper, und daß umgekehrt verschiedene Körper von einem und demselben Körper auf verschiedene Arten bewegt werden.“ Da es Seite 92 oben heißt: „Dies über die durchaus einfachen Körper, welche nämlich allein nach Bewegung und Ruhe, nach Schnelligkeit und Langsamkeit sich von einander unterscheiden,“ so wäre wieder anzunehmen, daß auch der Satz: „ein und derselbe Körper wird auf verschiedene Arten bewegt, je nach der Verschiedenheit der Natur der ihn bewegenden Körper, und umgekehrt werden verschiedene Körper von einem und demselben Körper auf verschiedene Arten bewegt,“ von den durchaus einfachen Körpern gelte, so daß wir abermals eine Verschiedenheit der durchaus einfachen Körper hätten, nämlich die Verschiedenheit ihrer Natur, neben der Behauptung, daß sie bloß nach Ruhe und Bewegung, nach Schnelligkeit und Langsamkeit sich von einander unterscheiden. Man könnte auf den ersten Blick geneigt sein, beides so zu kombiniren, daß die Verschiedenheit in der Natur der ganz einfachen Körper selbst zu der Verschiedenheit derselben nach Ruhe und Bewegung, nach Schnelligkeit und Langsamkeit gehören würde in der Weise, daß die letztere Ver-

---

[1] Atque hucusque individuum concepimus, quod non, nisi ex corporibus, quae solo motu et quiete, celeritate et tarditate inter se distinguuntur, hoc est, quod ex corporibus simplicissimis componitur.

schiedenheit gegründet wäre in der Verschiedenheit der Natur, und folglich, da jeder Körper zur Ruhe und Bewegung von einem andern Körper bestimmt wird, die Verschiedenheit der Natur der ganz einfachen Körper in der verschiedenen Fähigkeit derselben, zur Ruhe oder Bewegung, zu größerer oder geringerer Geschwindigkeit bestimmt werden zu können, bestünde. Allein dieser Ausweg ist dadurch erschwert, daß ausdrücklich gesagt wird, alle Körper seien entweder in Bewegung oder in Ruhe, werden bald zur Bewegung, bald zur Ruhe bestimmt, ein jeder Körper sei bald in langsamerer, bald in schnellerer Bewegung. Damit wird die Fähigkeit, sowohl zur Ruhe, als zur Bewegung, sowohl zu schnellerer als zu langsamerer Bewegung bestimmt zu werden, einem jeden Körper zugeschrieben. Wollten wir aber dennoch annehmen, daß die Verschiedenheit in den Naturen der ganz einfachen Körper unter die Verschiedenheit derselben nach Ruhe und Bewegung, nach größerer oder geringerer Geschwindigkeit zu subsumiren sei dadurch, daß die einen dieser Körper vermöge ihrer Natur mehr zum Versetztwerden in Ruhe, andere mehr zum Versetztwerden in Bewegung, die einen mehr zum Versetztwerden in langsamere, die anderen mehr zum Versetztwerden in schnellere Bewegung geeignet seien, so wäre jedenfalls das mißlich, daß hierüber keine Erklärung bei Spinoza sich findet, und daß insbesondere nicht gezeigt ist, auf welche Weise eine solche verschiedene Befähigung bald mehr zu schnellerem, bald mehr zu langsamerem Bewegtwerden in der Natur der einfachen Körper gegründet sei, und wie sie sich verhalte zu der von allen Körpern ausgesagten Eigenthümlichkeit, daß dieselben den Begriff ihres Attributs in sich schließen, das heißt, daß sie Raumgrößen seien. Auch würde eine verschiedene Fähigkeit der einfachen Körper in Betreff des Versetztwerdens in diesen oder jenen Grad der Bewegung wohl dem Satz entsprechen, daß verschiedene Körper von einem und demselben Körper auf verschiedene Weise, also in diesem Fall langsamer oder schneller, bewegt werden; der andere Satz aber, daß ein und derselbe Körper nach der Verschiedenheit der Natur der ihn bewegenden Körper auf verschiedene Weisen bewegt werde, würde verlangen, zur Verschiedenheit der Natur der einfachen Körper auch die verschiedene Fähigkeit, andere Körper in einen größeren oder geringeren Grad der Geschwindigkeit zu versetzen, zu rechnen, und es wäre räthselhaft, wie diese verschiedene Fähigkeit miteinbegriffen sein könnte in die Verschiedenheit rücksichtlich schnellerer oder langsamerer Bewegung; denn es wird mit der letzteren gesagt, daß von den einzelnen Körpern die einen langsamer, die andern schneller sich bewegen oder bewegt werden, nicht aber, daß sie selbst andere schneller oder langsamer bewegen. Sollte aber die verschiedene Fähigkeit, andere Körper so oder anders, schneller

oder langsamer zu bewegen, in der einen oder andern Weise als identisch angenommen werden mit der verschiedenen Fähigkeit, selbst so oder anders, leichter langsam oder leichter schnell bewegt zu werden, so daß auf diese Weise auch die Verschiedenheit in der Fähigkeit, andere Körper zu bewegen, indirect unter die als einzige Verschiedenheit der einfachen Körper behauptete Verschiedenheit nach Ruhe und Bewegung, nach Schnelligkeit und Langsamkeit fallen könnte, so müßte doch zum Zweck eines klaren Verständnisses hierüber etwas gesagt sein. Eine sehr störende Unbestimmtheit der Aussagen über die Beschaffenheit der durchaus einfachen Körper liegt also in Spinoza's Erklärungen über die Körper auf jeden Fall vor. Entweder müssen wir den Satz Seite 92, oben: „dies von den durchaus einfachen Körpern," wie es der Wortlaut gibt, auf alles, was von dem Ax. 1, S. 90 an über die Körper gesagt ist, beziehen, und ebenso den Satz in dem Schol. S. 93: „Bisher haben wir ein Individuum gedacht, das ausschließlich aus solchen Körpern zusammengesetzt wird, welche sich bloß nach Bewegung und Ruhe, nach Schnelligkeit und Langsamkeit von einander unterscheiden, d. h. welches aus durchaus einfachen Körpern zusammengesetzt wird," auf alles beziehen, was von der Definition S. 92 an bis zum Schol. S. 93 gesagt ist, und dann stehen wir vor der Schwierigkeit, daß den durchaus einfachen Körpern eine Verschiedenheit der Natur und eine verschiedene Größe zugeschrieben wird hart neben der Behauptung, sie unterscheiden sich bloß durch Ruhe und Bewegung, durch Schnelligkeit und Langsamkeit von einander, ohne daß auch nur eine Andeutung darüber gegeben wäre, wie der formelle Widerspruch auszugleichen sei, oder wie etwa die Verschiedenheit in der Natur und Größe zu jener andern als einzig behaupteten Verschiedenheit nach Ruhe und Bewegung, nach Schnelligkeit und Langsamkeit sich verhalte; oder wir beziehen die genannten Sätze S. 92 und Schol. S. 93 nicht auf alles, was ihrem Wortlaut nach unter sie fällt, und dann haben wir eine widerspruchsvolle Darstellung und bleiben über die Beschaffenheit der durchaus einfachen Körper wieder im Unklaren. — Ein weiterer Punkt, der näherer Aufklärung bedürfen würde, ist folgender: Die Demonstration zu Eth. 2, Lemm. 3, pag. 90 sagt: „Körper sind Einzeldinge, welche nach Bewegung und Ruhe von einander sich unterscheiden, und folglich mußte nach Prop. 28, p. 1 ein jeder zur Bewegung und Ruhe nothwendig bestimmt werden von einem andern Einzelding, nämlich von einem andern Körper, der ebenfalls entweder in Ruhe oder in Bewegung sich befindet, und so fort ins endlose." Die Prop. 28 des ersten Theils der Ethik redet aber ganz geflissentlich von endlichen Dingen. In wiefern sind nun die durchaus einfachen Körper endliche Dinge? und wie verhalten sie sich zu dem

im Axiom. des vierten Theils der Ethik S. 204 aufgestellten Grundsatz: „Es gibt kein Einzelding in der Natur, in Vergleich zu dem es nicht ein anderes noch mächtigeres und stärkeres geben würde. Sondern so oft ein solches gegeben ist, gibt es noch ein anderes mächtigeres, von welchem jenes erstere zerstört werden kann"? Und inwiefern findet auf die durchaus einfachen Körper der Grundsatz Eth. 1, Prop. 36 seine Anwendung: „nichts existirt, aus dessen Natur nicht irgend eine Wirkung folgen würde?" welches ist die Wirkung, welche aus der Natur der durchaus einfachen Körper folgt, und wie verhält sich insbesondere eine aus ihrer Natur folgende Wirkung zu dem Gesetz, daß sie zur Bewegung und Ruhe immer von andern Körpern bestimmt worden sein müssen und in Folge dieses Bestimmtwordenseins von anderen Körpern selbst wieder andere zur Bewegung und Ruhe bestimmen, so daß dieser Proceß, in welchem die Körper einander zur Bewegung und Ruhe bestimmen, welcher also zunächst als der der mechanischen Bewegung erscheint, nach rückwärts und vorwärts ins endlose geht? Auch bei diesen Fragen vermissen wir eine genauere Definition darüber, worin die Natur der durchaus einfachen Körper bestehe; das Fehlen einer solchen Definition hat die Folge, daß die Körperlehre Spinoza's schon in ihren Grundlagen der wünschenswerthen Klarheit und Vollständigkeit entbehrt.

III. Die Sätze über den menschlichen Körper.

Die Folgerungen, welche sich ihm aus seinen allgemeinen Sätzen über die Körper für den menschlichen Körper ergeben, zieht Spinoza in den Postulaten Seite 94. Dieselben lauten:

Postul. 1. Der menschliche Körper ist zusammengesetzt aus sehr vielen Individuen verschiedener Natur, deren jedes selbst wieder sehr mannigfaltig zusammengesetzt ist.

2. Von den Individuen, aus denen der menschliche Körper zusammengesetzt ist, sind einige flüssig, andere weich, andere endlich hart.

3. Die Individuen, welche den menschlichen Körper zusammensetzen, und folglich auch der menschliche Leib selbst, werden in der mannigfaltigsten Weise von den äußeren Körpern afficirt (stehen in der mannigfaltigsten Weise unter den Einwirkungen der äußeren Körper).

4. Der menschliche Körper bedarf zu seiner Erhaltung einer sehr großen Menge anderer Körper, von denen er beständig gleichsam wieder erzeugt wird (regeneratur).

5. Wenn ein flüssiger Theil des menschlichen Körpers von einem äußeren Körper bestimmt wird, auf einen andern weichen Theil desselben

oft aufzustoßen, so ändert er dessen Oberfläche und drückt ihr gleichsam einige Spuren jenes äußeren Körpers ein.

6) Der menschliche Körper kann äußere Körper auf sehr mannigfaltige Art bewegen und auf sehr mannigfaltige Art auf dieselben einwirken (plurimis modis disponere).

IV. Die unmittelbaren Folgerungen aus diesen Sätzen in Betreff der Erkenntnißfähigkeit des menschlichen Geistes.

Aus den Aufstellungen über den menschlichen Körper ergeben sich nun für die menschliche Erkenntniß zunächst die beiden allgemeinen Sätze: „Der menschliche Geist ist fähig, sehr vieles wahrzunehmen, und zwar um so fähiger, je mannigfaltiger auf seinen Körper eingewirkt werden kann,“ [1] und: „Die Idee, welche den eigenthümlichen Bestand des menschlichen Geistes ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt.“ [2] Der erstere Satz ist nur die specielle Anwendung des allgemeinen Grundsatzes: „Je mehr ein Körper vor anderen fähig ist, vieles zugleich zu thun oder zu erleiden, desto mehr ist sein Geist vor anderen fähig, vieles zugleich wahrzunehmen, und je mehr die Thätigkeiten eines Körpers von ihm allein abhängen, und je weniger andere Körper bei seiner Thätigkeit mitwirken, desto fähiger ist sein Geist genau zu erkennen.“ [3] Daß aber der menschliche Geist aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt ist, folgt daraus, daß der Körper, der sein Object ist, aus sehr vielen selbst wieder sehr mannigfaltig zusammengesetzten Individuen besteht, von deren jedem es nothwendig in Gott eine Idee gibt, so daß aus den Ideen von diesen Individuen die Idee von dem menschlichen Körper zusammengesetzt ist. [4] So erklärt sich aus der Fähigkeit des menschlichen Körpers, auf die mannigfaltigste Weise beeinflußt zu werden, und aus seinem Zusammengesetztsein aus sehr vielen Individuen die Mannigfaltigkeit der menschlichen Erkenntniß. Indeß beruht auch die Fähigkeit des menschlichen Körpers, die mannigfaltigsten Einwirkungen zu erleiden, gerade darauf, daß er auf die mannigfaltigste Weise zusammengesetzt ist.

---

[1] Eth. 2, Prop. 14.
[2] Eth. 2, Prop. 15.
[3] Eth. 2, Schol. pag. 89.
[4] Eth. 2, Prop. 15, Dem.

Drittes Kapitel.

Die drei Arten oder Stufen der menschlichen Erkenntniß.

Das nächste, was der Erkenntnißlehre Spinoza's ihren eigenthümlichen Charakter verleiht, ist seine Unterscheidung von drei Arten (genera) oder Stufen der Erkenntniß, welche nach Form und Inhalt von einander verschieden sind. Fassen wir dieselben näher ins Auge.

§. 1.

Die Erkenntniß der ersten Stufe oder die Imagination (imaginatio, opinio).

I. Die Genesis dieser Erkenntniß.

Zuerst handelt es sich bei der menschlichen Erkenntniß um die Wahrnehmung derjenigen Beschaffenheit des menschlichen Körpers, welche dieser als ein in der actualen oder empirischen Wirklichkeit existirendes Einzelding hat. Grundlegend für die Art, wie Spinoza diese Erkenntniß zu Stande kommen läßt, ist der Satz:[1] „Der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper und weiß von seiner Existenz ausschließlich vermittelst der Ideen von den Affectionen, welche der Körper erfährt“ (d. h. von den Zuständen, in welche der Körper versetzt wird). Der Beweis für diesen Satz gründet sich durchaus auf die Theorie von der Entstehung der endlichen Dinge. Es handelt sich bei demselben um zweierlei, einmal um den Nachweis, daß der menschliche Geist sein Object, nemlich den menschlichen Körper, nicht auch noch auf andere Weise, als vermittelst der Erkenntniß von den Affectionen des Körpers, daß er ihn nicht an sich, abgesehen von diesen Affectionen, erkennt, und dann um den Beweis, daß mittelst der Erkenntniß dieser Affectionen wirklich eine Erkenntniß des menschlichen Körpers sich ergibt. Das erstere folgt aus dem Satz:[2] „Die Idee eines in der Wirklichkeit existirenden Einzeldings hat Gott zur Ursache, nicht sofern dieser unendlich ist, sondern sofern er die Idee eines andern in der Wirklichkeit existirenden Einzeldings hat, deren Ursache

---

[1] Eth. 2, Prop. 19: Mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur.

[2] Eth. 2, Prop. 9: Idea rei singularis actu existentis Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est, sed quatenus aliâ rei singularis actu existentis ideâ affectus consideratur, cujus etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum.

Gott wieder ist, sofern er eine andere dritte Idee hat und so fort ins endlose." Gestützt wird diese Behauptung auf die Prop. 28, p. 1, welche die Entstehung jedes einzelnen endlichen Dinges aus dem endlos sich fortsetzenden Kausalnexus der endlichen Dinge ableitet,[1] und auf den Parallelismus der Attribute, wornach die Reihenfolge und die Verbindung der Ideen dieselbe ist, wie diejenige der außer dem Verstand befindlichen Ursachen,[2] so daß von einer Einzelidee eine andere Idee, d. h. Gott, sofern er eine andere Idee hat, die Ursache ist, und von dieser wieder eine andere Idee, und so fort ins endlose. Auch der menschliche Körper ist ein solches in der Wirklichkeit existirendes Einzelding, deßhalb ist die Idee oder die Erkenntniß von dem menschlichen Körper in Gott, sofern er eine andere Idee von einem Einzelding hat, nicht sofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, d. h. sie ist (an sich) nicht im menschlichen Geist. Ja in verstärktem Maß tritt diese Consequenz für den menschlichen Körper ein dadurch, daß er sehr vieler Körper bedarf, von denen er beständig gleichsam neu erzeugt wird (regeneratur); so ist die Idee von dem menschlichen Körper in Gott, sofern er die Idee von einer Menge anderer Einzeldinge hat, nicht sofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, d. h. der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper nicht (an sich).[3] Nach dem allgemeinen Grundsatz des Axiom. 4 pag. 36 des ersten Theils der Ethik: „Die Erkenntniß der Wirkung hängt ab von der Erkenntniß der Ursache, und schließt diese in sich," der auch in der Dem. zu Eth. 2, Prop. 7 wiederholt ist, müßte der menschliche Geist, um an sich die Erkenntniß von der in der Wirklichkeit vorhandenen Beschaffenheit seines Körpers zu haben, alle die Ursachen erkennen, welche ihn und jeden der Theile, die ihn zusammensetzen und die ihn beständig regeneriren, hervorbringen, das heißt, er müßte, da der Proceß, vermöge dessen diese Ursachen entstehen, ein endloser ist, den ganzen endlosen Kausalnexus der Dinge erkennen. Dann wäre er aber nicht mehr, was er doch seinem Begriff nach ist, die Idee von einem einzelnen endlichen Ding und als solche ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes,[4]

---

[1] Eth. 2, Prop. 9, Dem.

[2] Eth. 2, Prop. 7.

[3] Eth. 2, Prop. 19, Dem.: Deus ideam corporis humani habet sive corpus humanum cognoscit, quatenus plurimis aliis ideis affectus est et non quatenus naturam humanae mentis constituit, hoc est mens humana corpus humanum non cognoscit.

[4] Eth. 2, Prop. 11, Coroll.

sondern er wäre mit dem letzteren selbst identisch. Dagegen ist von den Affectionen des menschlichen Körpers die Erkenntniß in dem menschlichen Geist, denn „was immer in dem besondern Object irgend einer Idee sich zuträgt, davon gibt es in Gott eine Erkenntniß, sofern derselbe nur die Idee von eben diesem Object hat,“ [1] woraus folgt, „daß auch in demjenigen Körper, der das Object des menschlichen Geistes ist, nichts sich zutragen kann, das nicht von dem Geist wahrgenommen würde.“ [2] Es ist selbstverständlich, daß die Erkenntniß von diesen Affectionen des menschlichen Körpers auch eine Erkenntniß des letzteren in sich schließt, da ja jene die Affectionen dieses Körpers sind; so ist der Satz festgestellt, daß der menschliche Geist die Kenntniß von dem menschlichen Körper hat nur vermittelst der Kenntniß von den Affectionen, welche der menschliche Körper erfährt. Ausdrücklich bemerkt die Dem. zu Prop. 19, daß sich dieser Satz auf die Kenntniß des menschlichen Körpers nach der Seite seiner Existenz in der actualen Wirklichkeit, nach der Beschaffenheit, welche er in der letzteren hat, beziehe.[3]

Aus dem Satze, daß der menschliche Geist seinen Körper als einen wirklich existirenden auf keinem andern Wege und auf keine andere Weise erkenne, als vermittelst seiner Kenntniß von den Affectionen des Körpers, folgt nun von selbst, daß der menschliche Geist auch von sich selbst weiß ausschließlich dadurch, daß er der Ideen von den Körperaffectionen sich bewußt ist.[4] Ist doch das Selbstbewußtsein des Geistes nichts anderes, als sein Wissen um seine Kenntniß von dem Körper; es kann also dieses sein Selbstbewußtsein nur insofern da sein, als die Kenntniß von seinem Körper in ihm vorhanden ist. Aber selbstverständlich ist auch, daß der Satz, der menschliche Geist wisse um sich selbst nur insofern, als er der Ideen von den Körperaffectionen sich bewußt ist, nur in demselben Umfang und in demselben Sinne gilt, in welchem der ihn begründende Satz selbst, daß die Kenntniß von dem menschlichen Körper in dem menschlichen Geiste sich bilde nur vermittelst der Kenntniß von den Körperaffectionen, gemeint ist, daß es sich also auch bei jener Behauptung, das Selbstbewußtsein des Geistes sei bloß vorhanden mittelst des Bewußtseins von den Körperaffectionen und

[1] Eth. 2, Prop. 9, Coroll.

[2] Eth. 2, Prop. 12.

[3] idque ut actu existens.

[4] Eth. 2, Prop. 23: Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit.

in diesem Bewußtsein, nur handelt um das Selbstbewußtsein, wie es in der actualen Wirklichkeit sich gestaltet.

II. Der Inhalt dieser Erkenntniß.

Was nun die Beschaffenheit der dem menschlichen Geist vermittelst der Ideen von den Körperaffectionen zukommenden Erkenntniß betrifft, so ist zunächst für den Inhalt dieser Erkenntniß maßgebend der Satz: [1] „Die Idee von jedem Zustand, in welchen der menschliche Körper von äußeren Körpern versetzt wird, muß in sich schließen die Natur des menschlichen Körpers und zugleich die Natur eines äußeren Körpers.“ Demnach ist der Inhalt dieser Erkenntniß die Natur äußerer Körper und die Natur des menschlichen Körpers. Es ist aber charakteristisch, daß die beiden Seiten dieser Erkenntniß jedesmal in einer und derselben Idee beisammen sind, [2] daß es hier nie eine besondere Idee von einem äußeren Körper und eine andere besondere Idee von dem menschlichen Körper gibt, sondern daß die Erkenntniß des menschlichen Geistes von dem menschlichen Körper nur an den Ideen von äußeren Körpern, seine Erkenntniß von den äußeren Körpern nur an der Idee von dem menschlichen Körper ist; gerade dieses Vermischtsein der Ideen von den äußeren Körpern mit der Idee von dem menschlichen Körper ist das Specifische dieser Erkenntniß. Doch ist darin das Vorwiegende der hiebei vorliegende Ausdruck der jeweiligen Beschaffenheit des menschlichen Körpers. „Die Ideen, welche wir von äußeren Körpern haben, zeigen mehr die Beschaffenheit unseres Körpers an, als die Natur der äußeren Körper.“ [3] Es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß der menschliche Geist keinen äußeren Körper als wirklich existirend wahrnehme auf einem andern Weg, als mittelst der Ideen von den Affectionen seines eigenen Körpers, [4] weil ja die äußeren Körper zu dem menschlichen Körper abgesehen davon, daß sie ihn afficiren, in keiner Beziehung

---

[1] Eth. 2, Prop. 16: Idea cujuscunque modi, quo corpus humanum a corporibus externis afficitur, involvere debet naturam corporis humani et simul naturam corporis externi.

[2] Eth. 2, Prop. 16, Coroll. 1.

[3] Eth. 2, Prop. 16, Coroll. 2: magis nostri corporis constitutionem; Eth. 5, Prop. 34, Dem. pag. 292 heißt es corporis humani praesentem constitutionem, die gegenwärtige, d. h. nach dem Zusammenhang, die augenblickliche Beschaffenheit des menschlichen Körpers.

[4] Eth. 2, Prop. 26.

stehen. Auch hiebei ist zu beachten, daß es geflissentlich heißt, es handle sich hier um die Erkenntniß äußerer Körper, sofern diese in der Wirklichkeit existiren.

III. Die Form dieser Erkenntniß.

A. Die primäre Form dieser Erkenntniß oder die Bilder (Vorstellungen) von äußeren Körpern.

1) Die Entstehung von Bildern äußerer Körper im menschlichen Körper, als die Grundlage der Imagination.

Die Form, in welcher die Kenntniß von den Affectionen des menschlichen Körpers im menschlichen Geiste auftritt, besteht in den Bildern äußerer Körper. Es handelt sich dabei zuerst um die Entstehung solcher Bilder im menschlichen Körper, und dann um die Ideen von diesen.

„Wenn der menschliche Körper auf eine Art afficirt worden ist, welche die Natur eines äußeren Körpers in sich schließt, so wird der menschliche Geist eben diesen äußeren Körper als wirklich existirend, oder als ihm gegenwärtig schauen (contemplabitur), bis der menschliche Körper auf eine Weise afficirt wird, welche die Existenz oder Gegenwart jenes Körpers ausschließt.“ [1] Hiebei ist besonders zu beachten, daß „der Geist äußere Körper, von welchen der menschliche Körper einmal afficirt worden ist, wenn sie auch nicht mehr existiren und nicht mehr gegenwärtig sind, dennoch schauen kann, als ob sie gegenwärtig wären. Denn indem äußere Körper flüssige Theile des menschlichen Körpers bestimmen, auf weichere öfters aufzustoßen, ändern dieselben die Flächen dieser weicheren Theile, und werden in Folge hievon von diesen Flächen auf andere Weise zurückgeworfen, als dies vorher zu geschehen pflegte. Wenn sie nun später auf die so veränderten Flächen bei ihrer freiwilligen Bewegung wieder treffen, so werden sie abermals auf dieselbe Weise zurückgeworfen, wie bei ihrem von den äußeren Körpern veranlaßten Aufstoßen auf dieselben, und versetzen folglich, indem sie so zurückgeworfen ihre Bewegung fortsetzen, den menschlichen Körper in denselben Zustand, wie damals. Hierüber wird der menschliche Geist wieder denken, das heißt, er wird den äußeren Körper wieder als gegenwärtig schauen (vor sich sehen); und dies eben so oft, als jene flüssigen Theile des menschlichen Körpers bei ihrer freiwilligen Bewegung auf jene Flächen treffen. Deßhalb wird, wenn auch die äußeren

---

1 Eth. 2, Prop. 17.

Körper, von denen der menschliche Körper einmal afficirt worden ist, nicht mehr existiren, doch der Geist dieselben als gegenwärtig erblicken so oft, als der genannte Vorgang im Körper sich wiederholt."[1] Die Kenntniß aber davon, ob jene äußeren Körper wirklich noch existiren oder nicht mehr existiren, fehlt dem menschlichen Geiste.[2]

Aus diesen Auseinandersetzungen ist zunächst mit voller Deutlichkeit ersichtlich, was Spinoza unter den Affectionen des menschlichen Körpers versteht. Es bestehen nach denselben die Affectionen des menschlichen Körpers durch äußere Körper lediglich darin, daß die letzteren mittelst der Bewegung, in welche sie flüssige Theile des menschlichen Körpers versetzen, weicheren Theilen desselben ihre Spuren eindrücken,[3] wodurch dann wiederum die Art der Bewegung jener flüssigen Theile bei ihrem Zurückgeworfenwerden von jenen weichen Theilen und dadurch auch das allgemeine Bewegungsverhältniß der Theile des menschlichen Körpers unter einander sich eigenthümlich gestaltet und der menschliche Körper in eigenthümlichen Zustand versetzt wird. Da demnach äußere Körper bei ihrer Einwirkung auf den menschlichen Körper in diesem sich abdrücken, sich in ihm abbilden, so nennt Spinoza die Affectionen des menschlichen Körpers, übrigens mit dem Beisatz, daß er sich hiebei an den hergebrachten Sprachgebrauch halte, die im Körper hervorgebrachten Bilder äußerer Gegenstände.

2) Die Anschauung der Bilder im Körper durch den menschlichen Geist mittelst des Gestaltens von geistigen Bildern oder von Vorstellungen.

Wenden wir uns nun zu den Ideen von den Körperaffectionen, so bestehen dieselben darin, daß, „solange der menschliche Körper in einem bestimmten Zustand sich befindet, auch der menschliche Geist diesen Zustand schaut, das heißt, daß er einen äußeren Körper als wirklich existirend oder als gegenwärtig schaut."[4] Den Zustand seines eigenen Körpers also, wie er durch die Einwirkung eines äußeren Körpers hervorgebracht worden ist, erkennt der menschliche Geist dadurch, daß

---

[1] Eth. 2, Prop. 17, Coroll. mit der Dem.

[2] Eth. 2, Prop. 17, Schol. pag. 97.

[3] Nach Eth. 2, Post. 5, pag. 94, auf das sich auch die Dem. des Coroll. der Prop. 17 bezieht.

[4] Eth. 2, Prop. 17, Dem.: Quamdiu corpus humanum sic affectum est, tamdiu mens humana hanc corporis affectionem contemplabitur, hoc est — — mens corpus externum ut actu existens, vel ut praesens contemplabitur.

er jenen äußeren Körper, der dem menschlichen Körper seine Spuren eingedrückt hat, als gegenwärtig schaut, daß er ihn vor sich sieht. Die Thätigkeit des menschlichen Geistes, vermöge deren dieser die Ideen von den Abdrücken oder Abbildungen der äußeren Körper im menschlichen Körper gewinnt, nennt Spinoza das Gestalten von Bildern, die Imagination (Einbildung, Vorstellung), diese Ideen selbst auch (geistige) Bilder.[1] Es ist aber, um die Ansicht Spinoza's richtig aufzufassen, durchaus nöthig, zwischen den Abbildungen der äußeren Körper im menschlichen Körper, und den Bildern von ihnen, welche sich der Geist macht, genau zu unterscheiden. Die Bilder im Körper sind jene Spuren, welche dem menschlichen Körper von äußeren Körpern eingedrückt werden, sie sind etwas lediglich Körperliches, sie sind durchaus bloß etwas innerhalb der Producte der Ausdehnung sich Gestaltendes, in keiner Weise sind die Affectionen des Körpers als solche irgendwie etwas Bewußtes oder Empfundenes; die Ideen von diesen Affectionen, die Bilder oder Vorstellungen von den äußeren Körpern im menschlichen Geiste aber sind ausschließlich Producte des Denkens, es wird stets

---

[1] Eth. 2, Prop. 17, Schol. pag. 97: Ut verba usitata retineamus, corporis humani affectiones, quarum ideae corpora externa, velut nobis praesentia, repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt. Et cum mens hac ratione contemplatur corpora, eandem imaginari dicemus. Ebendaselbst heißen die Produkte des imaginari des Geistes mentis imaginationes. Von den imagines in corpore im Unterschied von dem imaginari des Geistes redet auch Eth. 2, Prop. 40, Schol. 1, pag. 112, z. B. Mens humana tot corpora distincte simul imaginari poterit, quot in ipsius corpore imagines possunt simul formari. — Eth. 5, Prop. 1. — Eth. 2, Prop. 48, Schol. pag. 122: Non per ideas imagines, quales in fundo oculi, et si placet, in medio cerebro formantur, sed cogitationis conceptus intelligo. Eth. 2, Prop. 49, Schol. pag. 124: — ideam, quandoquidem modus cogitandi est, neque in rei alicujus imagine, neque in verbis consistere. Verborum namque et imaginum essentia a solis motibus corporeis constituitur, qui cogitationis conceptum minime involvunt. Die Ideen von den Körperaffectionen heißen aber ebenfalls imagines, z. B. Eth. 2, Prop. 40, Schol. 1, pag. 113. Qui aliud assueti sunt contemplari, aliam hominum communem imaginem formabunt; unusquisque pro dispositione sui corporis rerum universales imagines formabit; ferner Eth. 5, Prop. 12 mit der Dem. Eth. 3, Prop. 18. Prop. 35, Dem. und Schol.

Da die Imagination eine Anschauung ist, vermöge deren der Geist äußere Körper vor sich sieht, so können wir die imaginatio auch als Vorstellung, das imaginari als Vorstellen bezeichnen.

hervorgehoben, daß sie von dem Geist gebildet werden,[1] die Imagination als Function, das imaginari ist eine Thätigkeit des Geistes, welche nicht vermischt ist mit Vorgängen des Körpers. Daß gleichwohl diese Ideen den Vorgängen im Körper, die Bilder im Geist den Bildern im Körper genau entsprechen, indem die Ideen in der Form des Denkens darstellen und wiedergeben, was im Körper körperlich sich vollzieht, hat darin seinen Grund, daß der Körper das Object des Geistes ist, darin, daß der Körper als Modus der Ausdehnung und der Geist als Modus des Denkens ein und dasselbe Ding sind; daher kommt es, daß „in demselben Verhältniß, in welchem der Körper fähig ist, daß in ihm das Bild dieses oder jenes Objects hervorgebracht wird, auch der Geist fähig ist, dieses oder jenes Object zu schauen.“[2]

3) Die in den Vorstellungen liegende Erkenntniß des menschlichen Körpers.

Es bestehen also die Ideen von den Körperaffectionen in den Bildern äußerer Körper, welche der Geist gestaltet und vermöge deren er die äußeren Körper als gegenwärtig schaut. Es fragt sich nun aber, in wiefern in diesen geistigen Bildern oder in den Vorstellungen von äußeren Körpern auch zugleich die Natur des menschlichen Körpers zum Ausdruck kommt und zur Kenntniß des Geistes gelangt? Die Antwort ist zunächst, daß der Ausdruck der Natur und Beschaffenheit des menschlichen Körpers eben in den Eigenschaften liegt, welche der menschliche Geist jenen äußeren Körpern beilegt, daß einzelne Züge in jenen Bildern, einzelne Bestandtheile dessen, wofür der menschliche Geist die äußeren Körper anschaut, der Ausdruck der Natur des menschlichen Körpers sind. Der menschliche Geist schreibt den äußeren Körpern auch das als eine Beschaffenheit derselben zu, was in den durch äußere Einwirkungen hervorgerufenen Zuständen des menschlichen Körpers der Natur des letzteren angehört, er objectivirt sich die Beschaffenheit und den jeweiligen Zustand seines eigenen Körpers in der Form von Eigenthümlichkeiten der äußeren Körper. Daß dies die Ansicht Spinoza's ist, erhellt aus den Beispielen, welche er für den Satz des Coroll. 2

---

[1] an den angegebenen Orten und oft, z. B. Eth. 4, Prop. 1, Schol. pag. 204: imaginatio idea est, was besonders im Vergleich mit Eth. 2, Prop. 49, Schol. pag. 124 von Wichtigkeit ist.

[2] Eth. 3, Prop. 2, Schol. pag. 135, coll. pag. 137, init: „Quae omnia etc.“ Wenn es pag. 135 heißt: „Mentem non semper aeque — subjecto,“ so zeigen die gleich darauf folgenden Worte, daß hier stehen muß: objecto.

der Prop. 16 des zweiten Theils der Ethik anführt, daß die Ideen, welche wir von äußeren Körpern haben, mehr die jeweilige Beschaffenheit unseres Körpers, als die Natur der äußeren Körper anzeigen. Es ist diesem Satz in dem Coroll. selbst beigefügt: „Dies habe ich im Anhang zum ersten Theil durch viele Bejspiele erläutert.“ Dort nun aber heißt es pag. 74: „Begriffe, wie Wärme, Kälte, Schönheit, Häßlichkeit u. s. w. sind nichts, als verschiedenartige Vorstellungsweisen, und werden doch von den Thoren als Haupteigenschaften der Dinge betrachtet,[1] weil diese in dem Glauben, daß alles ihretwegen da sei, die Natur eines Dinges gut oder böse, gesund oder faulig und verdorben nennen, je nachdem sie von demselben afficirt werden. Wenn z. B. die Bewegung, welche die Nerven von den Objecten erhalten, welche mittelst der Augen vor uns treten,[2] der Gesundheit zuträglich ist, so werden die Objecte, welche dieselbe hervorbringen, schön genannt, bei gegentheiliger Wirkung häßlich. Was ferner durch die Nase den Sinn bewegt, nennt man wohlriechend oder übelriechend, was durch die Zunge, süß oder bitter, schmackhaft oder unschmackhaft u. s. w., was vermittelst des Tastsinns einwirkt, hart oder weich, rauh oder glatt, und was endlich die Ohren bewegt, von dem sagt man, es bringe Geräusch, Schall oder Harmonie hervor; die letztere hat die Menschen so sehr bethört, daß sie glauben, auch Gott ergötze sich an der Harmonie. Gibt es doch Philosophen, welche glauben, die Bewegungen der Himmelskörper bringen Harmonie hervor. Dies alles zeigt zur Genüge, daß ein jeder über die Dinge geurtheilt hat je nach der Beschaffenheit seines Gehirns, oder vielmehr daß er seine Vorstellungen für die Dinge genommen hat.“ Ein anderes Beispiel findet sich Eth. 4, Prop. 1, Schol. pag. 204 fg. Es heißt dort, mit ausdrücklicher Beziehung auf Eth. 2, Prop. 16, Coroll. 2: „Die Vorstellung (Imagination) ist eine Idee, welche mehr die augenblickliche Beschaffenheit des menschlichen Körpers, als die Natur eines äußeren Körpers anzeigt, und zwar nicht genau, sondern verworren, woher der Irrthum des Geistes kommt.[3] Wenn wir z. B. die Sonne ansehen, so stellen wir uns vor,

---

[1] Caeterae deinde notiones nach pag. 73 sind es die Begriffe Calidum, Frigidum, Pulchritudo, Deformitas etc. — etiam praeter imaginandi modos, quibus imaginatio diversimode afficitur, nihil sunt, et tamen ab ignaris, tanquam praecipua rerum attributa, considerantur.

[2] quem nervi ab objectis per oculos repraesentatis accipiunt.

[3] über den Irrthum weiter unten.

dieselbe sei ungefähr 200 Fuß von uns entfernt, und bleiben so lange in dieser Täuschung, als wir die wahre Entfernung derselben nicht kennen. Erkennen wir nun die letztere, so schwindet zwar der Irrthum, nicht aber die Vorstellung, d. h. eine Idee von der Sonne, welche deren Natur nur insofern zum Ausdruck bringt, als der menschliche Körper von der Sonne afficirt wird, und folglich werden wir trotz der Kenntniß ihrer wahren Entfernung uns vorstellen, daß sie uns nahe sei. Denn wir stellen uns die Sonne nicht deßhalb so nahe vor, weil wir ihre wahre Entfernung nicht kennen, sondern weil der Geist nur in sofern die Größe der Sonne begreift, als der Körper von derselben afficirt wird. Auch wenn die Strahlen der Sonne auf die Oberfläche des Wassers fallen und von hier gegen unsere Augen zurückgeworfen werden, stellen wir uns die Sonne vor, als ob sie im Wasser wäre, wenn wir gleich deren näheren Standpunkt wohl kennen." Es wird durch diese Beispiele deutlich, daß nach Spinoza's Auffassung der in den Ideen von den Körperaffectionen mitenthaltene Ausdruck der Natur des menschlichen Körpers in der Form von Vorstellungen über die äußeren Körper vorliegt, und es entspricht dies vollständig dem für seine Lehre von den Ideen der Körperaffectionen grundlegenden Princip, daß dieselben die Natur der äußeren Körper zugleich mit der Natur des menschlichen Körpers enthalten.

Allein der Satz, daß der menschliche Geist den menschlichen Körper erkenne und um die wirkliche Existenz desselben wisse vermittelst der Ideen von den Körperaffectionen, ist noch nicht hinlänglich begründet damit, daß gesagt wird, die Natur des menschlichen Körpers sei mit ausgedrückt in den Vorstellungen von den äußeren Körpern, so daß das, was diesen letzteren zugeschrieben wird, nicht bloß deren objective Beschaffenheit, sondern auch mit ein Ausdruck der Beschaffenheit des menschlichen Körpers sei. Um mittelst dieser Ideen den eigenen Körper kennen zu lernen, bedarf der menschliche Geist wenigstens des Bewußtseins, daß jene äußeren Körper zu seinem eigenen Körper in eine Beziehung getreten sind, daß eine Einwirkung derselben auf seinen eigenen Körper bei den Affectionen des letzteren stattgefunden hat, daß in *seinem* Körper das vorgeht, was ihm jene geistigen Bilder der äußeren Körper verschafft. Es führt uns dies auf eine weitere Bestimmung Spinoza's, welche dieser Nothwendigkeit Rechnung trägt. Die Dem. zu Eth. 2, Prop. 13 beweist den Satz, daß der Körper das Object des menschlichen Geistes sei, mit den Worten: „Wenn der Körper nicht das Object des menschlichen Geistes wäre, so wären die Ideen von den Affectionen des Körpers nicht in Gott, sofern er unseren

Geist, sondern sofern er den Geist eines anderen Dinges [1] ausmachen würde, d. h. die Ideen von den Affectionen des Körpers wären nicht in unserem Geist; nun aber haben wir die Ideen von den Affectionen unseres Körpers in Gemäßheit des Axiom. 4 des zweiten Theils der Ethik; folglich ist das Object der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, der Körper." [2] Das allegirte Axiom. 4 aber lautet: „Wir haben die Empfindung, daß unser Körper auf mannigfache Weise afficirt wird." Daß die Ideen von den Affectionen des Körpers im menschlichen Geiste sind, wird hier mit der Erfahrungsthatsache bewiesen, daß wir die Empfindung von jenen Affectionen haben, welche selbstverständlich eine Empfindung des eigenen Körpers ist.

Von der letzteren spricht auch das Coroll. zu Eth. 2, Prop. 13, pag. 89, indem es aus dem Satz dieser Proposition, daß das Erkenntnißobject des menschlichen Geistes der Körper sei, den Schluß macht: „Hieraus folgt, daß der Mensch aus Leib und Seele besteht, und daß der menschliche Körper so, wie wir ihn empfinden, existirt." [3] Welche Bedeutung Spinoza diesem Satz beilegt, geht daraus hervor, daß er Eth. 2, Prop. 17, Schol. pag. 97 sagt: „Alle Postulate, welche ich aufgestellt habe, — nach dem Zusammenhang sind es die sechs Postulate Eth. 2, pag. 94 über die Zusammensetzung und die Weise des Afficirtwerdens des menschlichen Körpers — enthalten kaum etwas, das nicht durch die Erfahrung feststehen würde, welche wir nicht bezweifeln dürfen, nachdem wir gezeigt haben, daß der menschliche Körper so, wie wir ihn empfinden, existirt." Es ergibt sich hieraus als die Ansicht Spinoza's, daß mit den Bildern äußerer Gegenstände, in welchen die Ideen von den Affectionen des menschlichen Körpers bestehen, unmittelbar die Empfindung eines Einflusses dieser Gegenstände auf den menschlichen Körper und ebendamit auch eine Empfindung von dem letzteren verbunden ist. Näher aber hat er sich über das Verhältniß dieser Empfindung zu den Bildern, welche der Geist von den äußeren Körpern hat, nicht ausgesprochen. Doch ist zweifellos und auch aus den obigen Stellen deutlich, daß er auch diese Empfindung nicht in den menschlichen Körper fallen, sondern im menschlichen Geist vorhanden sein läßt als

---

[1] alterius rei mentem.

[2] pag. 78: Nos corpus quoddam multis modis affici sentimus. Es ist jedenfalls corpus nostrum gemeint. Im folgenden Ax. 5 steht das sentire in Beziehung auf corpora, parallel mit percipere in Beziehung auf cogitandi modi.

[3] Corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere.

einen Modus des Denkens. Indeß ist zu bemerken, daß diese Empfindung, welche zur Erkenntniß des menschlichen Geistes gehört und ihren Ort in der Erkenntnißtheorie hat, wohl zu unterscheiden ist von dem Gefühl körperlichen Wohlbehagens, körperlicher Lust oder körperlichen Schmerzes, welches unter die Affecte fällt und von welchem in der Lehre von diesen die Rede ist.

4) Der Werth dieser Erkenntniß.

Es liegt auf der Hand, daß die Erkenntniß der Affectionen des Körpers nichts anderes bedeutet, als die sinnliche Wahrnehmung. Fragen wir nun aber nach dem Werth dieser Erkenntnißweise, so erklärt Spinoza denselben für einen sehr geringen, weil hier eine richtige Erkenntniß gar nicht möglich sei. Weder die äußeren Körper, noch der menschliche Körper werden auf diese Weise vollständig oder adäquat, sondern sie werden nur unvollständig oder inadäquat erkannt; eine inadäquate Erkenntniß nemlich ist eine solche, bei welcher der menschliche Geist ein Ding nur theilweise erkennt, so daß Gott dieses Ding vollständig begreift, nicht, sofern er nur die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, sondern sofern er zugleich auch noch die Idee eines anderen Dinges hat,[1] mit andern Worten eine inadäquate Erkenntniß ist eine solche, bei welcher der menschliche Geist ein Ding nicht nach allen seinen Theilen und Beziehungen, nicht nach der Totalität seines Wesens und seiner Eigenschaften erkennt, sondern ein Theil hievon dem menschlichen Geist verborgen bleibt. Es ist dies aber bei den Ideen von den Körperaffectionen sowohl hinsichtlich der Erkenntniß der äußeren Körper als hinsichtlich derjenigen des menschlichen Körpers der Fall. Denn die Idee einer Affection des menschlichen Körpers schließt die Erkenntniß eines äußeren Körpers nur in einer Beziehung in sich, nemlich nur in sofern, als er den menschlichen Körper beeinflußt; sofern aber der äußere Körper ein Individuum ist, welches zu dem menschlichen Körper in keine Berührung tritt, ist eine Idee von ihm in Folge der Affection des menschlichen Körpers durch ihn nicht im menschlichen Geiste;[2] wie

---

[1] Eth. 2, Prop. 11, Coroll.

[2] Eth. 2, Prop. 25. Diese Idee ist vielmehr, nach der Dem., in Gott, sofern dieser die Idee von einem andern Ding hat, welches dem äußeren Körper selbst dem Naturverlauf nach, als dessen Ursache, vorhergeht. Das prior natura in der Dem. der Prop. 25 wird durch die Dem. zu Prop. 24 erläutert als ordine naturae prior.

jener äußere Körper an sich ist, abgesehen von der bestimmten Beziehung, in welcher er den menschlichen Körper afficirt hat, zeigen die Ideen von den Affectionen des menschlichen Körpers nicht an. Und ebenso geben die letzteren von dem menschlichen Körper eine Erkenntniß jedesmal nur nach derjenigen Beziehung, wornach er auf eine bestimmte Weise afficirt worden ist, nur nach derjenigen einzelnen Beschaffenheit, welche in der jedesmaligen Affection hervortritt, nicht aber eine Erkenntniß aller seiner Eigenthümlichkeiten, insbesondere nicht eine Erkenntniß dessen, was er an sich ist, als ein Individuum, abgesehen von dem jedesmaligen Zustand, in welchem er jeweilig sich befindet.[1] Zudem besteht der menschliche Körper aus einer Menge anderer selbst wieder mannigfaltig zusammengesetzter Individuen, welche zum Wesen desselben nur in sofern gehören, als sie sich ihre Bewegungen in einem bestimmten Verhältniß gegenseitig mittheilen, und deren Theile aus dem menschlichen Körper, ohne daß eine Aenderung in dem wesentlichen Bestand desselben eintritt, ausscheiden und ihre Bewegungen anderen Körpern auf andere Weise mittheilen können. Demnach ist auch von diesen Individuen und von jedem ihrer Theile die Erkenntniß nur theilweise, nicht vollständig im menschlichen Geiste,[2] und auch diejenigen unter ihnen, welche bei einer Affection des menschlichen Körpers zunächst beeinflußt werden, und von deren Natur daher die Idee dieser Affection eine Kenntniß in sich schließen muß,[3] erkennt der menschliche Geist durch diese Idee nur nach den bestimmten Beziehungen, nur nach denjenigen Seiten ihrer Beschaffenheit, welche in jener Körperaffection hervortreten. So ergeben die Ideen von den Körperaffectionen weder von äußeren Körpern, noch von dem menschlichen Körper und dessen Bestandtheilen eine vollständige Erkenntniß; der menschliche Geist erkennt dieselben immer nur nach einer bestimmten Beziehung, immer nur nach einzelnen Seiten ihres Wesens.[4]

Aber auch diese Erkenntniß bestimmter Seiten an den äußeren Körpern und an dem menschlichen Körper, einzelner, aus dem Zusammen-

---

[1] Eth. 2, Prop. 27.

[2] Eth. 2, Prop. 24.

[3] Eth. 2, Prop. 28, Dem.

[4] Deßhalb wird auch der Satz Eth. 2, Prop. 16, daß die Idee jeder Körperaffection die Natur des menschlichen Körpers und zugleich die des äußeren afficirenden Körpers in sich schließen müsse, in der Dem. zu Eth. 2, Prop. 38 genauer dahin präcisirt: „Die Ideen von den Affectionen des menschlichen Körpers schließen sowohl die Natur des menschlichen Körpers als die Natur äußerer Körper theilweise (ex parte) in sich."

hang mit dem ganzen Complex ihrer Eigenthümlichkeiten heraustretender Beschaffenheiten derselben, wie sie in den Ideen von den Körperaffectionen vorliegt, ist eine mangelhafte, nicht einmal nach diesen Beziehungen lernt dadurch der menschliche Geist die äußeren Körper und den eigenen Körper recht verstehen. Diese Erkenntniß ist nicht klar und deutlich, nicht bestimmt und präcis, sondern unklar und verworren.[1] Denn in den Ideen von den Affectionen des Körpers ist eine Kenntniß von äußeren Körpern gemischt mit einer solchen von dem menschlichen Körper; weder die Natur des eigenen Körpers, noch die Natur äußerer Körper stellt sich in ihnen rein dar, sondern nur ein Product aus beiden, nemlich die durch den Einfluß der äußeren Körper bewirkten Zustände des menschlichen Körpers, die durch jene hervorgerufenen Vorgänge in diesem, ein Product, bei welchem der Antheil des einen Factors von demjenigen des andern nicht getrennt ist, sondern was dem einen angehört zusammenfließt mit dem, was von dem andern herrührt. Um zu wissen, was in einer solchen Wahrnehmung von dem äußeren Körper herstammt, was darin dem menschlichen Körper angehört, müßte der Geist des Menschen die Natur des äußeren Körpers und diejenige des menschlichen Körpers vollständig kennen, und zugleich die Natur derjenigen Körper, welche den menschlichen Körper zusammensetzen. Das aber ist bei den Ideen von den Körperaffectionen nicht der Fall; der menschliche Geist hat darin die volle Kenntniß jener Körper ebensowenig, wie die seines eigenen Körpers. Deßhalb kann er auch bei den sinnlichen Wahrnehmungen nicht unterscheiden, was darin bloß subjectiv ist, und was dem äußeren Sein entspricht, die Kenntniß des einen Factors ist darin immer getrübt durch das, was vom andern Factor darin vorkommt, deßhalb sind die Ideen von den Körperaffectionen im menschlichen Geiste unklar und verworren, sie sind wie Consequenzen ohne ihre Prämissen.[2]

5) Das mit dieser Erkenntniß verbundene Selbstbewußtsein.

Auch das Selbstbewußtsein, welches sich an die Ideen von den Körperaffectionen knüpft, kann kein vollständiges und kein klares, sondern nur ein unvollständiges[3] und verworrenes[4] sein. Es ist ver-

---

[1] Eth. 2, Prop. 28. Ideae affectionum Corporis humani — non sunt clarae et distinctae, sed confusae.

[2] Eth. 2, Prop. 28, Dem., fin.

[3] Eth. 2, Prop. 29.

[4] Eth. 2, Prop. 28, Schol.

worren und unklar, weil die Ideen, deren Idee dieses Selbstbewußtsein ist, unklar und verworren sind; das Bewußtsein des Geistes um seine unklaren Ideen muß ja auch ein unklares Selbstbewußtsein ergeben. Und auch unvollständig ist dieses Selbstbewußtsein, es enthält nicht die vollständige Erkenntniß von der Natur des menschlichen Geistes; denn da die Ideen von den Körperaffectionen die Natur des menschlichen Körpers nicht vollständig zur Erkenntniß bringen, so entsprechen sie auch nicht vollständig der Natur des menschlichen Geistes, die ja eben in der Erkenntniß des menschlichen Körpers besteht; diese Ideen sind nicht ganz, sondern nur zum Theil das, was der menschliche Geist ist. Die Idee dieser Ideen oder die Erkenntniß derselben gibt also auch nicht vollständig das Bewußtsein davon, was der menschliche Geist ist, oder sie ergibt nur ein unvollständiges Selbstbewußtsein.[1]

Wir sehen hier, warum und inwiefern nach der Lehre Spinoza's eine Continuität des Selbstbewußtseins auch bei den Ideen von den Körperaffectionen möglich ist. Vorhanden ist diese Continuität deßhalb, weil eine jede solche Idee die Kenntniß der Natur des menschlichen Körpers, und also auch die Idee dieser Idee oder das damit verbundene Selbstbewußtsein eine Kenntniß der Natur des menschlichen Geistes in sich schließt. Aber es kann diese Continuität des Selbstbewußtseins in den Ideen von den Körperaffectionen oder in den sinnlichen Wahrnehmungen nur eine unvollständige und unklare sein, weil ja das Selbstbewußtsein des menschlichen Geistes in einer jeden dieser Ideen nur ein unvollständiges und verworrenes, unklares ist.

Fassen wir das Resultat der Untersuchung über den Werth derjenigen Erkenntniß, welche der menschliche Geist durch die Ideen von den Körperaffectionen gewinnt, zusammen, so besteht es darin, daß der menschliche Geist auf diesem Wege „weder von sich selbst noch von seinem eigenen Körper noch von äußeren Körpern eine vollständige, sondern daß er davon bloß eine verworrene und verstümmelte Kenntniß hat.“[2] Verstümmelt ist diese Kenntniß, weil sie ihre Objecte nicht ganz, nicht nach allen ihren Seiten, nicht nach ihrer ganzen Natur, sondern nur nach einzelnen bestimmten Beziehungen zum Bewußtsein bringt, verworren ist sie und undeutlich, weil auch das, was sie von jenen Objecten, nemlich dem menschlichen Körper und den äußeren

---

[1] Eth. 2, Prop. 29, Dem.

[2] Eth. 2, Prop. 29, Coroll.: Mentem humanam — nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum et mutilatam habere cognitionem.

Körpern, dem Geist mittheilt, so ineinander fließt, daß der Geist nicht unterscheiden kann, was davon diesen und was davon jenem angehört.

B. Die sekundäre Form dieser Erkenntniß, oder die Verbindung der Vorstellungen.

Die Ideen von den Körperaffectionen sind zunächst nur vereinzelte Wahrnehmungen; es sind Einzelbilder, welche der Geist in ihnen erhält.[1] Die Affectionen des Körpers sind jede für sich ein bestimmter einzelner Vorgang; deßgleichen sind die Ideen von ihnen, wie ihrer Entstehungsursache, so auch ihrem Inhalt nach eine jede von der andern gesondert; sind es doch jedesmal bestimmte äußere Körper, welche den menschlichen Körper beeinflussen und deren Bild die Idee von einer Körperaffection nach einer bestimmten Seite darstellt, sind es doch jedesmal bestimmte Theile des menschlichen Körpers, welche zunächst afficirt werden und für die Entstehung des Bildes im Körper und dadurch mittelbar auch für die Gestaltung des Bildes im Geiste in Betracht kommen. Die Ideen von den Körperaffectionen geben zunächst nur einzelne Vorstellungen. Es fragt sich, wie diese Vorstellungen, diese Bilder im Geiste mit einander in Zusammenhang treten? Spinoza läßt eine Verbindung derselben unter einander zu Stand kommen durch das Gedächtniß (memoria) durch die sogenannten transcendentalen Bezeichnungen und die Gattungsbegriffe (termini transcendentales dicti und notiones quas universales vocant), dann mittelst der Zeitvorstellung, endlich mittelst der Vorstellung von Zwecken und der Freiheitsidee.

1) Das Gedächtniß (memoria) oder die Ideenassociation.

Die Theorie Spinoza's über das Gedächtniß (die Ideenassociation) enthält Eth. 2, Prop. 18: „Wenn der menschliche Körper einmal von zwei oder mehreren Körpern zugleich afficirt worden ist, so wird der Geist, wenn er nachher einen derselben sich vorstellt, sogleich auch der andern sich wieder erinnern. Denn daß der Geist einen äußeren Körper sich in der Erinnerung[2] wieder vorstellt, kommt daher, daß der mensch-

---

[1] cf. Eth. 2, Prop. 40, Schol. II, pag. 113: nos multa percipere et notiones universales formare I⁰ ex singularibus, nobis per sensus mutilate, confuse et sine ordine ad intellectum repraesentatis.

[2] „In der Erinnerung" ergibt sich theils aus der Berufung auf das Coroll. der Prop. 17, theils aus den Worten der Prop. 18 selbst: ubi mens postea eorum aliquod imaginabitur.

liche Körper in Folge der in ihm zurückgebliebenen Eindrücke des äußeren Körpers auf dieselbe Weise beeinflußt und in denselben Zustand versetzt wird, wie es der Fall war, als einige seiner Theile von dem äußeren Körper selbst in Bewegung gesetzt wurden. Nun aber befand sich, nach der oben angenommenen Voraussetzung, der menschliche Körper damals in einem solchen Zustand, daß der Geist sich zwei äußere Körper zugleich vorstellte. Folglich wird er auch jetzt wieder diese zwei zugleich sich vorstellen, und wenn das Bild des einen vor den Geist tritt, wird derselbe sogleich auch des andern sich wieder erinnern." „Dadurch erklärt es sich deutlich, wie es kommt, daß der Geist von dem Gedanken an eine Sache aus sogleich auf den an eine andere verfällt, ohne daß diese mit der ersteren eine Aehnlichkeit hat. So verfällt z. B. einer, wenn er an das Wort Apfel denkt, sogleich auf den Gedanken an eine Frucht, welche mit jenem artikulirten Laut keine Aehnlichkeit und gar nichts gemein hat, als daß der Körper jenes Menschen von diesen beiden oft zugleich afficirt worden ist, d. h. daß jener Mensch oft das Wort Apfel hörte, während er die Frucht sah. Und so wird jeder von einem Gedanken aus auf einen andern verfallen, je nachdem die Gewohnheit die Bilder von Gegenständen in seinem Körper zusammengereiht hat. Ein Soldat z. B. wird, wenn er im Sand die Fußtritte eines Pferdes sieht, sogleich von dem Gedanken an ein Pferd auf den an einen Reiter und von da aus auf den an den Krieg verfallen; dagegen ein Bauer wird von dem Gedanken an ein Pferd auf den Gedanken an einen Pflug, einen Acker u. s. w. verfallen, und so wird ein jeder, je nachdem er gewohnt ist, die Bilder von Gegenständen so oder anders zu verknüpfen und zusammenzureihen, von einem Gedanken aus auf diesen oder auf jenen anderen Gedanken verfallen." [1]

2) Die abstracten Bezeichnungen.

Aus der Häufung der Bilder entstehen die transcendentalen (abstracten) Bezeichnungen, wie „Sein", „Ding", „etwas". [2] „Diese Bezeichnungen stammen daher, daß der menschliche Körper, weil er in seinem Umfang beschränkt ist, nur eine bestimmte Zahl scharf ausgeprägter und von einander unterschiedener Bilder zugleich in sich aufzunehmen fähig ist. Wird diese Zahl überschritten, so werden die Bilder sich mit einander zu vermischen beginnen, und wird die Menge derselben um vieles größer, als das Maß ist, bis zu welchem der Körper eine Mehrheit

---

[1] Eth. 2, Prop. 18, Schol. pag. 99.
[2] Eth. 2, Prop. 40, Schol. 1. pag. 112.

scharf unterschiedener Bilder zugleich aufzunehmen im Stande ist, so werden sie vollständig ineinanderfließen. Der menschliche Geist nun kann gerade von so vielen Körpern ein genaueres Bild sich machen, als in seinem Körper scharf ausgeprägte Bilder zugleich gestaltet werden können. Wenn aber die Bilder in dem Körper sich vollständig unter einander verwirren, so wird auch der Geist alle Körper verworren, ohne alle Unterscheidung sich vorstellen und gleichsam unter eine einzige Eigenschaft, der des Seins, des Existirens u. s. w. zusammenfassen.[1] Diese Bezeichnungen also drücken Ideen aus, welche im höchsten Grade verworren sind."

3) Die Gattungsbegriffe.

„Auf ähnliche Weise sind die sogenannten Gattungsbegriffe entstanden, wie Mensch, Pferd, Hund u. s. w. Es werden nemlich im menschlichen Körper so viele Bilder, z. B. von Menschen zugleich hervorgebracht, daß sie zwar noch vorgestellt werden können, aber nur so, daß dem Geist dabei die kleinen Unterschiede der einzelnen, z. B. eines jeden Farbe, Größe und dergleichen, sowie auch die bestimmte Zahl derselben, entschwinden, und er nur das genau sich vorstellen kann, worin alle, sofern der Körper von ihnen afficirt wird, zusammentreffen; denn dies ist es, was auf den menschlichen Körper am meisten eingewirkt hat, weil es von jedem einzelnen aus ihn beeinflußte. Das wird dann mit dem Namen Mensch bezeichnet und von zahllos vielen Einzelnen prädicirt, weil, wie gesagt, die bestimmte Zahl derselben dem Geiste entschwindet. Es ist aber zu bemerken, daß diese Begriffe nicht von allen gleichmäßig gebildet werden, sondern daß sie bei jedem wieder andere sind nach Maßgabe dessen, was seinen Körper am häufigsten afficirt hat und was deßhalb sein Geist am leichtesten sich vorstellt oder in Erinnerung hat. Z. B. wer am häufigsten mit Bewunderung die Statur eines Menschen angeschaut hat, versteht unter dem Namen Mensch ein lebendes Wesen von aufrechter Statur; wer aber anderes an dem Menschen ins Auge zu fassen gewohnt ist, der wird sich ein anderes allgemeines Bild vom Menschen machen, er wird ihn als ein lebendes Wesen, das lacht, das zwei Füße hat, keine Federn an sich hat, vernünftig ist, vorstellen; und so wird sonst jeder je nach den Zuständen seines Körpers sich allgemeine Bilder von den Dingen gestalten.

---

[1] quasi sub uno attributo comprehendet, nempe sub attributo entis, rei etc.

Es ist deßhalb nicht zu verwundern, daß unter solchen Philosophen, welche die Natur bloß durch die Bilder von den Dingen erklären wollten, so viel Streit entstanden ist.“ [1]

4) Die Vorstellung der Zeit.

Eine in das Gebiet der Imagination gehörige Vorstellung ist auch die Vorstellung der Zeit. Dieselbe entsteht dadurch, daß wir uns vorstellen, wie von den Körpern einige in schnellerer, einige in langsamerer Bewegung sich befinden als andere, und wieder einige in einer gleich schnellen [2] Bewegung. Die Vorstellung der Zeit ist also eine Idee, nach welcher der Geist die Succession der Dinge und Begebenheiten sich denkt. Sie besteht darin, daß in Beziehung auf das Nacheinander der Dinge Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unterschieden werden. Unter ihrem Einfluß nimmt die als Gedächtniß oder Ideenassociation bezeichnete Verbindung der Vorstellungen eine eigenthümliche Form an. Diese Form besteht darin, daß der Geist sich Dinge in Rücksicht auf die Vergangenheit und ebenso in Rücksicht auf die Zukunft als zufällig denkt. Die Vorstellung der Zufälligkeit ist das nothwendige Korrelat der Zeitvorstellung, weil der Geist in Betreff der Realität dessen, was er sich als vergangen oder zukünftig vorstellt, unsicher ist und unsicher sein muß. Er schließt nemlich aus der Vergangenheit oder Gegenwart auf die Zukunft, indem er annimmt, daß die Dinge oder Begebenheiten auch in der Zukunft auf dieselbe Weise sich aneinanderreihen werden, auf welche er die Reihenfolge und den Zusammenhang derselben vermöge der Ideenassociation in der Vergangenheit oder Gegenwart sich vorstellt, weil die Vorstellung dieser ihrer Verbindung so lange im Geiste bleibt, die Ideen so lange miteinander zugleich im Geiste auftreten und demnach die Dinge so lange miteinander verbunden vorgestellt werden, bis Ursachen eintreten, welche die Vorstellung ihrer Verbindung ausschließen. Treten nun aber solche Umstände ein, welche die Reihenfolge, in welcher der Geist sich die Dinge vorgestellt hat, ausschließen oder die Vorstellung einer anderen Reihenfolge hervorrufen, so weiß der Geist nicht, welche er für die Zukunft annehmen soll, er weiß nicht, ob in der Zukunft ein Ding existiren oder nicht existiren, ein Ereigniß eintreten oder nicht eintreten wird, und dadurch wird ihm alles, was er sich als künftig vorstellt,

---

[1] Eth. 2, Prop. 40, Schol. pag. 113.

[2] Es heißt aeque celerius; selbstverständlich soll es heißen: aeque celeriter.

unsicher und schwankend; dasselbe ist der Fall bei einem Rückschluß auf die Vergangenheit. „Setzen wir also einen Knaben, der gestern zuerst Morgens den Peter, Mittags den Paul und Abends den Simon gesehen hat, und heute wieder Morgens den Peter. Vermöge der Ideenassociation wird, sobald er das Morgenlicht erblickt, die Sonne in ihrem Lauf durch denselben Theil des Himmels, wo er sie Tags zuvor sah, mit anderen Worten, es wird der ganze Tag vor seine Einbildung treten, und zugleich wird er mit der Vorstellung der Morgenstunde diejenige des Peter, mit derjenigen der Mittagszeit die des Paul, mit derjenigen der Abendzeit die des Simon verbinden, d. h. er wird sich die Existenz des Paul und Simon mit Beziehung auf die Zukunft vorstellen; und umgekehrt, wenn er Abends den Simon sieht, wird er den Paul und Peter in der Vergangenheit sich denken, indem er nemlich mit der Vorstellung der Vergangenheit die Vorstellung des Paul und Peter verbindet, und das um so constanter, je öfter er dieselben in dieser Reihenfolge gesehen hat. Trifft es sich nun einmal, daß er an einem andern Abend statt des Simon den Jakob sieht, so wird er am folgenden Morgen mit dem Gedanken an den Abend bald die Vorstellung des Jakob, bald diejenige des Simon verbinden, — nicht diejenige von beiden zugleich, weil er sie nicht beide zugleich am Abend sah, sondern nur abwechselnd bald den einen, bald den andern. So wird sein Vorstellen ins Schwanken gerathen und er wird mit der künftigen Abendzeit bald den einen, bald den andern sich vorstellen, d. h. er wird keinen von beiden mit Gewißheit, sondern beide nur als zufällig in der Zukunft schauen. Dasselbe Schwanken, dieselbe Ungewißheit des Vorstellens wird eintreten, wenn man in derselben Weise etwas mit Beziehung auf die Gegenwart oder mit Beziehung auf die Vergangenheit sich vorstellt (d. h. wenn man aus der Vergangenheit auf die Gegenwart oder umgekehrt schließt), und folglich werden wir uns die Dinge sowohl in Beziehung auf die Gegenwart, als in Beziehung auf die Vergangenheit oder Zukunft als zufällig vorstellen.“ [1]

Neben der Zeit nennt Spinoza im 29. Brief S. 529 auch Maß und Zahl als Weisen des Vorstellens, oder, S. 530, als Hilfsmittel für das Vorstellen, welche nicht mit den Dingen selbst vermengt werden dürfen, ohne daß dies in der Ethik weiter ausgeführt wäre.

---

[1] Eth. 2, Prop. 44, Coroll. 1 und Schol. pag. 117 f.

5) Die Einbildung von der Freiheit des Menschen und die damit zusammenhängenden teleologischen Vorstellungen.

Eine Einbildung, mittelst deren die Verbindung der Vorstellungen sich vollzieht und demnach der Zusammenhang der Dinge vorgestellt wird, ist nach Spinoza ferner die Idee der Freiheit und die damit zusammenhängende teleologische Weltanschauung. „Es ist allgemein zugestanden, daß alle Menschen in Unwissenheit über die Ursachen der Dinge geboren werden, und daß alle den Trieb haben, ihren Nutzen zu suchen, sowie, daß sie sich dieses Triebes bewußt sind. Hieraus folgt einmal, daß die Menschen frei zu sein meinen, weil sie ihrer Absichten und ihres Triebs sich bewußt sind, und über die Ursachen, von denen sie zu ihrem Wollen und Begehren angetrieben werden, weil sie in Unwissenheit über dieselben sich befinden, sich entfernt nicht einmal etwas träumen lassen. Es folgt weiter aus dem obigen, daß die Menschen alles um eines Zweckes willen thun, nemlich um des Nutzens willen, den sie begehren. Deßwegen wollen sie von allem, was geschehen ist, nur die Zweckursachen wissen, und beruhigen sich, wenn sie dieselben gehört haben, weil sie keinen Grund haben, noch weiter zu überlegen. Können sie die Zwecke einer Handlung nicht von einem andern erfahren, so bleibt ihnen nichts übrig, als sich an sich selbst zu wenden und sich zu fragen nach den Zwecken, zu welchen sie selbst ähnlich zu handeln pflegen, und sie beurtheilen so nothwendigerweise die Gesinnung anderer nach ihrer eigenen Gesinnung. Dieses Verfahren übertragen sie nun auf die Betrachtung der Außenwelt. Da sie an sich und außer sich vieles finden, was als Mittel zu ihrem Nutzen nicht wenig beiträgt, wie z. B. die Augen zum Sehen, die Zähne zum Kauen, Pflanzen und Thiere zur Nahrung, die Sonne, um zu leuchten, das Meer, um Fische zu nähren, so haben sie sich daran gewöhnt, alles in der Natur als Mittel zu ihrem Nutzen zu betrachten. Und weil sie wissen, daß dies alles von ihnen vorgefunden, nicht aber hervorgebracht worden ist, so haben sie deßwegen geglaubt, es sei ein anderer, der jene Mittel zu ihrem Nutzen hervorgebracht habe.“ Daher die anthropomorphistische Ansicht von einer göttlichen Weltregierung, welche alles zum Nutzen der Menschen lenke, um sie zur Gottesverehrung zu führen, oder auch durch schädliche Naturereignisse sie für Verfehlungen darin strafe. Von der Meinung aus, daß alles, was geschieht, um ihretwillen geschehe, haben die Menschen sodann Begriffe gebildet wie gut und böse, Ordnung und Verwirrung, Wärme und Kälte, Schönheit und Häßlichkeit u. s. w. Ueber die letzteren haben wir Spinoza's Aeußerung schon oben gegeben. In Betreff der Begriffe von gut und böse, von Ordnung und

Verwirrung sagt er: „Alles das, was zur Gesundheit und zur Gottesverehrung beiträgt, nannte man gut, das Gegentheil böse. Und weil diejenigen, welche die Natur der Dinge nicht verstehen, die Dinge nicht beurtheilen, wie sie sind, sondern sich dieselben bloß einbilden und ihre Einbildung für den Verstand nehmen, deßwegen glauben sie fest, daß es eine Ordnung in den Dingen gebe, unbekannt mit der eigenen Natur wie mit derjenigen der Dinge. Denn wenn die Dinge so nebeneinander treten, daß wir, wenn sie mittelst der Sinne uns dargestellt werden, dieselben leicht uns vorstellen, und folglich an sie uns leicht wieder erinnern können, nennen wir sie wohl geordnet, im Gegentheil schlecht geordnet oder verwirrt. Und weil uns das ganz besonders angenehm ist, was wir uns leicht vorstellen können, so ziehen die Menschen die Ordnung der Verwirrung vor, als ob Ordnung etwas in der Natur wäre, abgesehen von unserer Einbildung;[1] und so sagen sie denn, Gott habe alles nach einer Ordnung geschaffen.“ So ist also auch der Begriff Ordnung oder Verwirrung nur begründet in dem jeweiligen Zustand des menschlichen Körpers, der durch eine Affection von außen hervorgerufen ist. „Es ist daher nicht zu verwundern, daß so viele sich widersprechende Ansichten unter den Menschen entstanden sind, und hieraus sich der Skepticismus entwickelt hat. Denn obgleich die menschlichen Körper in vielem übereinstimmen, sind sie doch auch in sehr vielem von einander verschieden, und deßhalb erscheint dem einen gut, was der andere für böse hält, dem einen geordnet, was dem andern verwirrt vorkommt, dem einen angenehm, was dem andern unangenehm ist.“[2] Unter die aus der teleologischen Weltanschauung sich bildenden Vorstellungen gehört auch die unter Concurrenz der Gattungsbegriffe entstandene Idee von Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Naturproducte, sowie von Naturfehlern, indem die Menschen einen allgemeinen Begriff einer Gattung sich bilden, ein vollkommenes Exemplar dieser Gattung sich ausdenken in der Meinung, es sei der Zweck aller andern, diesem einen zu gleichen, und alle andern Exemplare darauf ansehen, ob dies letztere bei ihnen der Fall sei.[3] So rechnet Spinoza die ganze teleologische Weltanschauung mit allen zu derselben gehörigen Ideen, ihre metaphysische Grundlage und alle physikalischen und ethischen Zweck-

---

[1] Quasi ordo aliquid in natura praeter respectum ad nostram imaginationem esset.

[2] Eth. 1, Append. pag. 69 – 75.

[3] Eth. 4, Praef. pag. 200 f.

begriffe zur Imagination; sie sind ihm eigenthümliche Vorstellungen, welche die Natur der Dinge in keiner Weise treffen.

IV. Der Grund der Irrthümlichkeit der Erkenntniß der ersten Stufe.

Trotz dem, daß die inadäquaten Ideen oder die Ideen von den Affectionen des menschlichen Körpers nur eine unvollständige Erkenntniß ihrer Objecte geben, sind sie doch vollständig wahr, und zwar wahr in dem Sinn, daß sie mit ihren Gegenständen vollständig übereinstimmen. Wir müssen nur, indem wir das letztere sagen, hinzufügen: sofern sie Gott angehören. Alle Ideen sind wahr, sofern sie Gott angehören, denn alle Ideen, welche in Gott sind, stimmen mit ihren Gegenständen vollständig überein, und sind folglich wahr;[1] sie sind adäquat nach dem Grundsatz,[2] daß von allem, was irgend in der realen Wirklichkeit ist und geschieht, eine Idee in Gott ist, und daß die Ideen aller wirklichen Dinge und Vorgänge diesen selbst vollkommen entsprechen. Unvollständig, unklar und verworren kann eine Idee sein nur insofern, als sie dem Geiste eines Einzelnen angehört.[3] Was eine Idee zu einer falschen macht, das ist nur der Mangel an Erkenntniß, der in ihr liegt. Es gibt nichts positiv Falsches in den Ideen;[4] die Falschheit in den inadäquaten, d. h. verstümmelten und verworrenen Ideen besteht nur darin, daß ihnen etwas fehlt, um die volle Wahrheit zu enthalten. Der Irrthum ist nicht vollständiges Nichtwissen, er ist bloß ein unvollständiges Wissen.[5] Ein solches aber kann in Gott nicht sein; denn in ihm ist ja alles Wissen, alle Erkenntniß, weil in ihm alle Ideen sind. So sind in Gott auch die Ideen von den Affectionen des menschlichen Körpers auf adäquate Weise vorhanden, d. h. in Gott sind sie vollkommen klar und richtig, weil ja das in Gott sich

---

1 Eth. 2, Prop. 32 mit der Dem.: Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt. Omnes enim ideae, quae in Deo sunt, cum suis ideatis omnino conveniunt. cf. die Dem. zu Prop. 36, wo der Satz der Prop. 32 ausdrücklich auf die inadäquaten Ideen angewendet ist.

2 Eth. 2, Prop. 7, Coroll.

3 Eth. 2, Prop. 36, Dem.: Ideae nullae inadaequatae, nec confusae sunt, nisi quatenus ad singularem alicujus mentem referuntur.

4 Eth. 2, Prop. 33: Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur, oder, nach der Dem. zu Prop. 35: quod falsitatis formam constituat.

5 Eth. 2, Prop. 35: Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae, sive mutilatae et confusae, involvunt.

findet, dessen Fehlen sie für den menschlichen Geist zu inadäquaten macht, nemlich die Erkenntniß davon, wie der menschliche Körper und die ihn zusammensetzenden Körper, und davon, wie alle äußeren Körper an sich beschaffen sind.[1] Auch die inadäquaten und confusen Ideen erfolgen daher mit derselben Nothwendigkeit, wie die adäquaten oder klaren Ideen, weil sie der vollkommen richtige Ausdruck der Vorgänge sind, welche in ihnen vorgestellt werden, und auch das, daß sie im menschlichen Geist verworren und verstümmelt vorkommen, ist der getreue Ausdruck für das, was bei den Affectionen des menschlichen Körpers mit diesem vorgeht. Wir haben oben gesehen, daß die Einzelvorstellungen, welche die durch die Einwirkungen äußerer Körper entstandenen Zustände des menschlichen Körpers im Geist abbilden, eben deßhalb verworren und verstümmelt sein müssen, weil in diesen Zuständen die Natur des menschlichen Körpers mit der Natur äußerer Körper sich confundirt und weil darin die Natur des menschlichen Körpers und die Natur der äußeren Körper je nur in gewissen Beziehungen wirksam ist, nach anderen Beziehungen ihres Wesens aber die äußeren Körper und der menschliche Körper mit jenen Zuständen nichts zu schaffen haben und daher auch in den Ideen von den Körperzuständen dem menschlichen Geiste verborgen bleiben. Es tritt aber ein gleicher Fall ein hinsichtlich der Ideenverbindung in dem menschlichen Geiste. Auch in der Art dieser Verbindung und in den besonderen Vorstellungen, in welchen sie sich vollzieht, spiegelt sich die Gewalt äußerer Einflüsse auf den menschlichen Körper. Aber es tritt darin der Zusammenhang der Dinge im Naturverlauf vor den menschlichen Geist nur in dem beschränkten Umfang und in der momentanen Zusammenstellung, in welchen der menschliche Körper von demselben berührt wird, und zudem nur so, daß zugleich die Beschaffenheit des menschlichen Körpers zu der Gestaltung dieser Ideenverbindung mitwirkt. Deßhalb muß auch diese Ideenverbindung unklar und verworren sein und kann nur unvollständig den realen Verhältnissen entsprechen. Dies finden wir vollständig bestätigt, wenn wir die einzelnen Arten der Ideenverbindung im Geiste[2] ins Auge fassen. Von der Ideenassociation oder dem Gedächtniß sagt Spinoza:[3] „Es ist nichts anderes, als eine Verkettung von Ideen, welche die Natur von Dingen,

---

[1] Vergl. die in der Dem. zu Prop. 36 enthaltene Berufung auf Prop. 24 und Prop. 28. p. 2.

[2] Selbstverständlich ist hier von der Verbindung der inadäquaten Ideen die Rede.

[3] Eth. 2, Prop 18, Schol. pag. 98.

die außerhalb des menschlichen Körpers sind, in sich schließen, eine Verkettung, welche im Geiste sich vollzieht in Gemäßheit der Reihenfolge und der Verkettung der Affectionen des menschlichen Körpers.“ Er fügt ausdrücklich bei, daß es sich hiebei nur um solche Ideen handle, welche die Natur von Dingen außerhalb des menschlichen Körpers in sich schließen (involvunt), nicht aber die Natur dieser Dinge zum vollen Verständniß bringen (explicant), weil sie zugleich mit der Natur dieser Dinge auch die Natur des menschlichen Körpers in sich enthalten. Wie unzuverlässig aber diese Ideenverbindung ist, geht daraus hervor, daß der Geist die Dinge in derselben Verkettung fortschaut und immer wieder sich vorstellt, in welcher sie ihn einmal afficirt haben, auch wenn sie längst nicht mehr in dieser Verkettung stehen, auch wenn sie nicht einmal mehr existiren, ohne auch nur zu wissen, ob jenes ihr Zusammensein, ja ob ihre Existenz noch fortdauert; das Fehlen dieser letzteren Erkenntniß erst macht diese Ideenverbindung zu einer irrthümlichen.[1] Auch ist als eine besonders häufig vorkommende Art der Ideenverbindung, und zugleich als eine reichlich fließende Quelle von Irrthum und Streit diejenige Ideenassociation hervorzuheben, wobei der Geist durch das Hören eines Wortes auf die Idee eines Dinges geführt wird; zu Irrthum und Streit veranlaßt diese Ideenassociation, weil dabei die Subjectivität der Menschen es mit sich bringt, theils daß die Namen den Dingen nicht richtig beigelegt werden, theils daß sich unter denselben Worten einer etwas anderes vorstellt, als ein anderer.[2] Und in den eigenthümlichen Modificationen, welche die Ideenassociation annimmt, tritt die Abhängigkeit des Menschen von den äußeren Einflüssen, sowie die Unvollständigkeit und Verworrenheit der darin gegebenen Vorstellungsweise wo möglich noch stärker hervor; in den abstrakten Bezeichnungen ist es besonders die Verworrenheit und Unklarheit des Denkens, welche darin zum Ausdruck kommt, in den Gattungsbegriffen das Verstümmelte der Ideen, welches den Charakter derselben ausmacht, da ja die speciellen Eigenthümlichkeiten der einzelnen Dinge in ihnen verschwinden; beide aber, die Abstractionen wie die Gattungsbegriffe, entstehen durch die Häufung der Bilder, dadurch, daß die Außenwelt dem Menschen mehr Eindrücke aufzwingt, als er mit bestimmter Unterscheidung fassen kann; hierin zeigt es sich, wie sehr diese unklaren und verworrenen Vorstellungsweisen erzeugt sind von der Uebermacht der

---

[1] Eth. 2, Prop. 17, Schol. pag. 98.
[2] Eth. 2, Prop. 41, Schol. pag. 120 f.

äußeren Dinge über den Menschen; nicht minder darin, daß ein jeder diese Vorstellungen gerade so bilden muß, wie sie ihm aufgedrungen werden, je nachdem er von dieser oder jener Seite an einem Ding öfters afficirt worden ist, je nachdem sein Körper dadurch so oder anders disponirt worden ist, also je nach der einseitigen Beziehung der Dinge auf den Einzelnen. Vollends die Zeitvorstellung mit der von ihr unzertrennlichen Idee des Zufälligen, mit dem sie begleitenden Hinundherschwanken der Ansicht, mit der Ungewißheit und Unsicherheit des Geistes über die Dinge und Ereignisse ist das Produkt und das prägnanteste Zeugniß davon, daß der Mensch in seinem wirklichen Dasein der Spielball fremder Gewalten ist und dadurch zum Nichtwissen, oder vielmehr zur Mangelhaftigkeit seines Wissens verurtheilt wird. [1] Ist es doch der Widerspruch der ihn treffenden, von außen in ihm gewirkten vielfach einander ausschließenden Verbindungen von Vorstellungen, der ihn aus dem Zweifel über die Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart nicht herauskommen läßt. Kann er doch nicht bloß über die Dauer von Einzeldingen, die außer ihm sind, sondern auch über die Dauer seines eigenen Körpers nur eine ganz unvollständige Kenntniß haben; ist er doch in seinen Ideen über den Verlauf der Dinge ausschließlich auf das enge Gebiet dessen, was ihn afficirt, beschränkt. Die Idee der Freiheit endlich und die Gesammtheit der teleologischen Vorstellungen ist in Wahrheit nichts anderes, als eine Form, unter welcher sich die Unwissenheit verbirgt. „Um noch deutlicher auseinanderzusetzen," so äußert sich Spinoza über die Idee der Freiheit, [2] „auf welche Weise der Irrthum in einem Mangel an Erkenntniß besteht, will ich ein Beispiel geben. Die Menschen täuschen sich, indem sie sich für frei halten, eine Meinung, welche allein darin besteht, daß sie ihrer Handlungen sich bewußt sind und die Ursachen nicht kennen, von denen sie determinirt werden. Ihre Idee von Freiheit ist also lediglich die Unbekanntschaft mit den Ursachen ihrer Handlungen. Denn ihre Behauptung, daß die menschlichen Handlungen vom Willen abhängen, ist bloß ein Gerede, von dem sie selbst keinen Sinn wissen. Denn was der Wille sei und auf welche Weise er den Körper in Bewegung setze, ist jedermann unbekannt; wer sich eines andern rühmt, Sitze und Wohnorte der Seele erdichtet, kann nur

---

[1] cf. Eth. 4, Prop. 47, Schol. pag. 240, wo erklärt wird, daß die unter dem Einfluß der Zeitvorstellung stehenden Gemüthsstimmungen, nemlich Furcht und Hoffnung, „einen Mangel an Erkenntniß (cognitionis defectum) und die Unmacht des Geistes bekunden."

[2] Eth. 2, Prop. 35, Schol. pag. 108 f..

Lachen oder Ekel erregen." In Betreff der teleologischen Vorstellungen aber erklärt er mit dürren Worten, daß sie lediglich der Tendenz ihren Ursprung verdanken, für die Unwissenheit über die Ursachen der Dinge eine Entschuldigung und für das Beharren in dieser Unwissenheit einen Vorwand zu finden.[1] Auch diese Unwissenheit aber ist zurückzuführen auf die Stellung des Menschen unter den Einwirkungen der Außenwelt, sofern diese ihn nicht zu klaren und deutlichen Ideen über die Dinge kommen lassen.

Alle diese Vorstellungen, sowohl diejenigen, welche in einzelnen Bildern bestehen, als auch diejenigen, in welchen eine Ideenverbindung stattfindet und mittelst deren der menschliche Geist einen Zusammenhang unter den Dingen zu erkennen glaubt, sind ein Zeugniß von der Unmöglichkeit, in welcher der Mensch sich befindet, die Wirklichkeit klar und vollständig zu erkennen, weil er, in den Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen hineingestellt, stets nur eine partikulare und verworrene Einsicht in die Dinge gewinnt. Spinoza nennt das ganze Gebiet dieser Vorstellungen das der Meinung oder Einbildung (opinio vel imaginatio), und unterscheidet es als die Erkenntniß der ersten Stufe von anderen Erkenntnißweisen; er bezeichnet die Wahrnehmungen, auf welchen diese erste Erkenntnißstufe beruht, als die aus der unzuverlässigen Erfahrung geschöpfte Erkenntniß (cognitio ab experientia vaga), weil in diesen Wahrnehmungen nur das zum Bewußtsein kommt, was uns als Einzelnes mittelst der Sinne verstümmelt, verworren und ohne einen verständlichen Zusammenhang zugeführt wird.[2] Aber ausdrücklich hebt er hervor, daß diese mangelhafte Erkenntniß ihren Grund darin habe, daß der Mensch die Dinge so auffaßt, wie sie im Naturverlauf auf ihn einwirken:[3] „Ich sage ausdrücklich, daß der Geist weder von sich selbst, noch von seinem Körper, noch von den äußeren Körpern eine richtige (adäquate), sondern daß er davon nur eine verworrene und verstümmelte[4] Erkenntniß hat, *so oft er so, wie es aus dem gemeinen Naturverlauf sich ergibt, die Dinge wahrnimmt, das heißt, so oft er von außen, jenachdem die Dinge zufällig auf ihn treffen, bestimmt wird, dieses oder jenes anzuschauen.*"[5]

---

[1] Eth. 1, Append. pag. 71.

[2] Eth. 2, Prop. 40, Schol. II, pag. 113 f.

[3] Eth. 2, Prop. 29. Schol.

[4] Im Schol.: confusam, im Coroll.: confusam et mutilatam.

[5] Das Coroll. sagt: percipere, die Dem hat: contemplari und concipere.

§. 2.

Die Erkenntniß der zweiten Stufe oder die Vernunfterkenntniß (Ratio).

I. Das Wesen der Vernunfterkenntniß.

Die Erkenntniß der zweiten Stufe nennt Spinoza die Vernunft, Ratio. Die Ideen und Begriffe, welche diese Erkenntniß bilden, sind adäquat; sie geben dem menschlichen Geiste ein vollständiges und ein klares und deutliches Wissen um das, was ihr Object bildet.

Die beiden Fundamentalsätze Spinoza's über die Vernunfterkenntniß sind Eth. 2, Prop. 38 und Eth. 2, Prop. 44 mit dem Coroll. II. ausgesprochen. Der erste dieser Fundamentalsätze über die Vernunfterkenntniß lautet: „Das, was alle Dinge miteinander gemein haben, und was gleichmäßig im Theil wie im Ganzen ist, kann nur adäquat begriffen werden." Der zweite Satz, der für Spinoza's Lehre von der Vernunfterkenntniß grundlegend ist, lautet in der Prop. 44, p. 2: „In der Natur der Vernunft liegt es, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig zu betrachten;" das Coroll. II. p. 118 erläutert dies dahin: „In der Natur der Vernunft liegt es, die Dinge unter einer Form der Ewigkeit zu begreifen." Fassen wir diese Sätze näher ins Auge.

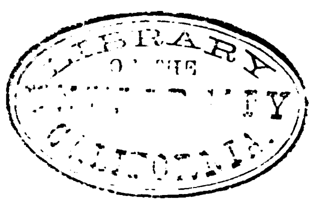
1) Die Möglichkeit einer adäquaten Erkenntniß.

„Das, was alle Dinge miteinander gemein haben und was gleichmäßig im Theil wie im Ganzen ist, kann nur adäquat begriffen werden. Denn die Idee davon wird nothwendig in Gott adäquat sein, sowohl sofern er die Idee von dem menschlichen Körper, als auch sofern er die Ideen von den Affectionen desselben hat, welche die Natur des menschlichen Körpers und die Natur der äußeren Körper theilweise in sich schließen, d. h. diese Idee wird nothwendig in Gott ädaquat sein, sofern er den menschlichen Geist ausmacht oder sofern er Ideen hat, welche im menschlichen Geiste sind. Es wird also der menschliche Geist jenes Gemeinsame nothwendig adäquat wahrnehmen, und zwar sowohl sofern er sich selbst, als auch sofern er seinen eigenen oder irgend einen äußeren Körper wahrnimmt, und jenes Gemeinsame kann auf gar keine andere Weise, als auf adäquate begriffen werden." [1] Mit andern Worten: Die Idee von jenem Gemeinsamen muß im menschlichen Geiste voll-

[1] Eth. 2, Prop. 38, Dem.

ständig und deutlich sein. Sie muß darin vollständig sein; denn wenn der menschliche Körper von äußeren Körpern afficirt wird, so kommt dabei jedesmal jenes Gemeinsame, weil es gleichmäßig im Theil wie im Ganzen ist, auch vollständig nach allen seinen Beziehungen zur Geltung und Wirksamkeit, deßhalb muß auch die Idee von einer Körperaffection jenes Gemeinsame ganz und vollständig, wie es ist, wiedergeben. Jene Idee muß aber auch klar und deutlich sein im menschlichen Geiste. Denn da jenes Gemeinsame im menschlichen Körper wie in den äußeren Körpern gleichmäßig sich findet, so muß es auch bei einer Affection des menschlichen Körpers durch äußere Körper rein und ungetrübt bleiben und sich geltend machen; in den Zuständen des menschlichen Körpers, wie sie durch die Einwirkungen von außen entstehen, muß es bleiben, wie es ist, es kann nicht das, was von jenem Gemeinsamen im menschlichen Körper sich findet, alterirt oder geändert werden durch das, was davon in den äußeren Körpern sich findet, da es ja hier wie dort genau dasselbe ist; aus demselben Grunde kann jenes Gemeinsame, wenn es in den menschlichen Körper hereintritt als eine Einwirkung äußerer Körper, sich nicht in diesem anders gestalten durch seine Vermengung mit der Natur desselben, als es in den äußeren Körpern ist. Deßhalb fehlt hier die Voraussetzung, welche sonst die Ideen von den Körperaffectionen zu unklaren und verworrenen macht, die Vermengung dessen, was verschiedenen Naturen angehört, und darum kann auch der menschliche Geist nur klare und deutliche Ideen davon haben; denn etwas deutlich erkennen heißt, es erkennen, wie es an sich ist unverworren mit anderem.[1] „Da nun alle Körper in einigem übereinstimmen, was von jedermann adäquat, das heißt klar und deutlich erkannt werden muß, so folgt hieraus, daß es Ideen oder Begriffe gibt, welche alle Menschen miteinander gemein haben.“[2]

So ist die Möglichkeit einer adäquaten Erkenntniß für den menschlichen Geist nachgewiesen und zugleich als der Inhalt derselben das festgestellt, was alle Körper miteinander gemein haben. Es dehnt sich jedoch das Gebiet der adäquaten Erkenntniß noch weiter aus nach zwei Seiten hin; es gehören dazu auch noch diejenigen Eigenschaften, welche der menschliche Körper mit einem Theil der äußeren Körper gemein hat, und diejenigen Ideen, welche aus adäquaten Ideen folgen. „Diejenigen Eigenschaften, welche der menschliche Körper mit einer Anzahl



[1] distincte.
[2] Eth. 2, Prop. 38, Coroll.

äußerer Körper, von denen er afficirt zu werden pflegt, gemein hat, und welche in einem jeden von diesen äußeren Körpern gleichmäßig im Theil wie im Ganzen sind, werden ebenfalls vom menschlichen Geiste adäquat erkannt.[1] Denn wenn der menschliche Körper von einem äußeren Körper afficirt wird vermittelst dessen, was beide miteinander gemein haben, so muß der menschliche Geist aus denselben Gründen, aus denen er das ihm mit allen Körpern Gemeinsame adäquat erkennt, auch das ihm speciell mit jenem bestimmten Körper Gemeinsame adäquat erkennen. Jene Eigenthümlichkeit beider kommt bei der Affection des menschlichen Körpers durch die ihm mit dem äußeren Körper gemeinsame Eigenschaft des letzteren voll und rein zum Ausdruck und zur Geltung in dem durch die Affection hervorgerufenen Zustand des menschlichen Körpers, sie bleibt dabei ganz und unverworren was sie ist, deßhalb kann auch die Idee von der Affection des menschlichen Körpers diese Eigenschaft nur vollständig und deutlich zum Bewußtsein bringen. Auch das Gebiet dieser adäquaten Erkenntniß, welche in den Ideen der dem menschlichen Körper mit einer Anzahl äußerer Körper gemeinsamen Eigenschaften besteht, ist ein sehr umfangreiches. Denn „der Geist muß um so mehr befähigt sein, recht vieles adäquat zu erkennen, je mehr sein Körper mit anderen Körpern gemein hat."[2] Der menschliche Körper aber hat mit anderen Körpern sehr vieles gemein.

Aber auch das, was aus den adäquaten Ideen folgt, muß ein adäquates Erkennen sein. „Alle Ideen, welche im Geiste folgen aus Ideen, die in demselben adäquat sind, sind ebenfalls adäquat."[3] Spinoza erklärt dies für selbstverständlich. Deßhalb gibt Eth. 5, Prop. 12 den Inhalt der Vernunfterkenntniß dahin an: „Das, was wir klar und deutlich verstehen, sind theils gemeinsame Eigenschaften der Dinge, theils was daraus abgeleitet wird (quae ex iis deducuntur);" darauf, daß dieses Ableiten oder Folgern aus adäquaten Ideen zur Function der Vernunft gehöre, wird auch an andern Stellen Gewicht gelegt, z. B. Eth. 2, Prop. 47, Schol., und Eth. 5, Prop. 10, Dem.

Wir haben also einen dreifachen Inhalt der Vernunfterkenntniß. Derselbe besteht:

1) In den Ideen von dem, was allen Körpern zusammen gemein ist, in den Gemeinbegriffen, notiones communes.

---

[1] Eth. 2, Prop. 39. Die Proposition wird durch den Anfang der Dem. vollständig deutlich.

[2] Eth. 2, Prop. 39, Coroll.

[3] Eth. 2, Prop. 40.

2) In den Ideen von denjenigen Eigenschaften, welche der menschliche Körper mit einer Anzahl äußerer Körper gemein hat.

3) In dem, was hieraus gefolgert oder abgeleitet wird. Deßhalb wird gesagt,[1] die Vernunft bestehe darin, daß wir Gemeinbegriffe und adäquate Ideen von Eigenschaften der Dinge haben.

Diejenigen Begriffe, welche die allen Dingen gemeinsamen Eigenschaften darstellen, nennt Spinoza die Grundbegriffe der Vernunft (fundamenta rationis),[2] oder die Grundlagen unserer Vernunftschlüsse (ratiocinii nostri fundamenta).[3]

2) Die Idee Gottes als der wichtigste unter den Grundbegriffen der Vernunft.

Unter die allen Menschen gemeinsamen Begriffe gehört als der wichtigste die Idee Gottes. „Die Idee eines jeden in der Wirklichkeit existirenden Körpers oder Einzeldings schließt Gottes ewiges und unendliches Wesen mit Nothwendigkeit in sich." Zunächst schließt sie den Begriff des Attributs in sich, unter den das Einzelding fällt, indem dieses nach seinem Wesen und nach seiner Existenz als Modus dieses Attributs sich darstellt; ebendamit aber, daß diese Idee den Begriff eines Attributs in sich schließt, enthält sie auch den Begriff des ewigen und unendlichen Wesens Gottes.[4] „Diese Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, welche eine jede Idee in sich schließt, ist nothwendig adäquat und vollkommen. Denn ob nun ein Ding als Theil oder als Ganzes betrachtet wird, so wird die Idee von demselben, ob sie auf das Ganze oder auf den Theil sich bezieht, Gottes ewiges und unendliches Wesen in sich schließen. Es ist daher das, was die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes verleiht, allem gemeinsam und gleichmäßig im Theil wie im Ganzen, und folglich wird diese Erkenntniß (nach Prop. 38) adäquat sein."[5] Der menschliche Geist hat also die adäquate Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen

---

[1] Eth. 2, Prop. 40, Schol. II, pag. 114.

[2] Eth. 2, Prop. 45, Coroll. II, Dem. pag. 118. Es heißt dort ausdrücklich: „Die Grundbegriffe der Vernunft, fundamenta rationis, sind diejenigen Begriffe, welche nach Prop. 38 das darstellen, was allem gemeinsam ist, und nach Prop. 37 das Wesen keines Einzeldings darstellt," wodurch Eth. 2, Prop. 40, Schol. I pag. 111, init. näher erläutert wird.

[3] Eth. 2, Prop. 40, Schol. I, pag. 111, init.

[4] Eth. 2, Prop. 45.

[5] Eth. 2, Prop. 46 mit der Dem.

äußerer Körper, von denen er afficirt zu werden pflegt, gemein hat, und welche in einem jeden von diesen äußeren Körpern gleichmäßig im Theil wie im Ganzen sind, werden ebenfalls vom menschlichen Geiste adäquat erkannt.[1] Denn wenn der menschliche Körper von einem äußeren Körper afficirt wird vermittelst dessen, was beide miteinander gemein haben, so muß der menschliche Geist aus denselben Gründen, aus denen er das ihm mit allen Körpern Gemeinsame adäquat erkennt, auch das ihm speciell mit jenem bestimmten Körper Gemeinsame adäquat erkennen. Jene Eigenthümlichkeit beider kommt bei der Affection des menschlichen Körpers durch die ihm mit dem äußeren Körper gemeinsame Eigenschaft des letzteren voll und rein zum Ausdruck und zur Geltung in dem durch die Affection hervorgerufenen Zustand des menschlichen Körpers, sie bleibt dabei ganz und unverworren was sie ist, deßhalb kann auch die Idee von der Affection des menschlichen Körpers diese Eigenschaft nur vollständig und deutlich zum Bewußtsein bringen. Auch das Gebiet dieser adäquaten Erkenntniß, welche in den Ideen der dem menschlichen Körper mit einer Anzahl äußerer Körper gemeinsamen Eigenschaften besteht, ist ein sehr umfangreiches. Denn „der Geist muß um so mehr befähigt sein, recht vieles adäquat zu erkennen, je mehr sein Körper mit anderen Körpern gemein hat.“[2] Der menschliche Körper aber hat mit anderen Körpern sehr vieles gemein.

Aber auch das, was aus den adäquaten Ideen folgt, muß ein adäquates Erkennen sein. „Alle Ideen, welche im Geiste folgen aus Ideen, die in demselben adäquat sind, sind ebenfalls adäquat.“[3] Spinoza erklärt dies für selbstverständlich. Deßhalb gibt Eth. 5, Prop. 12 den Inhalt der Vernunfterkenntniß dahin an: „Das, was wir klar und deutlich verstehen, sind theils gemeinsame Eigenschaften der Dinge, theils was daraus abgeleitet wird (quae ex iis deducuntur);“ darauf, daß dieses Ableiten oder Folgern aus adäquaten Ideen zur Function der Vernunft gehöre, wird auch an andern Stellen Gewicht gelegt, z. B. Eth. 2, Prop. 47, Schol., und Eth. 5, Prop. 10, Dem.

Wir haben also einen dreifachen Inhalt der Vernunfterkenntniß. Derselbe besteht:

1) In den Ideen von dem, was allen Körpern zusammen gemein ist, in den Gemeinbegriffen, notiones communes.

---

[1] Eth. 2, Prop. 39. Die Proposition wird durch den Anfang der Dem. vollständig deutlich.

[2] Eth. 2, Prop. 39, Coroll.

[3] Eth. 2, Prop. 40.

2) In den Ideen von denjenigen Eigenschaften, welche der menschliche Körper mit einer Anzahl äußerer Körper gemein hat.

3) In dem, was hieraus gefolgert oder abgeleitet wird. Deßhalb wird gesagt,[1] die Vernunft bestehe darin, daß wir Gemeinbegriffe und adäquate Ideen von Eigenschaften der Dinge haben.

Diejenigen Begriffe, welche die allen Dingen gemeinsamen Eigenschaften darstellen, nennt Spinoza die Grundbegriffe der Vernunft (fundamenta rationis),[2] oder die Grundlagen unserer Vernunftschlüsse (ratiocinii nostri fundamenta).[3]

2) Die Idee Gottes als der wichtigste unter den Grundbegriffen der Vernunft.

Unter die allen Menschen gemeinsamen Begriffe gehört als der wichtigste die Idee Gottes. „Die Idee eines jeden in der Wirklichkeit existirenden Körpers oder Einzeldings schließt Gottes ewiges und unendliches Wesen mit Nothwendigkeit in sich.“ Zunächst schließt sie den Begriff des Attributs in sich, unter den das Einzelding fällt, indem dieses nach seinem Wesen und nach seiner Existenz als Modus dieses Attributs sich darstellt; ebendamit aber, daß diese Idee den Begriff eines Attributs in sich schließt, enthält sie auch den Begriff des ewigen und unendlichen Wesens Gottes.[4] „Diese Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, welche eine jede Idee in sich schließt, ist nothwendig adäquat und vollkommen. Denn ob nun ein Ding als Theil oder als Ganzes betrachtet wird, so wird die Idee von demselben, ob sie auf das Ganze oder auf den Theil sich bezieht, Gottes ewiges und unendliches Wesen in sich schließen. Es ist daher das, was die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes verleiht, allem gemeinsam und gleichmäßig im Theil wie im Ganzen, und folglich wird diese Erkenntniß (nach Prop. 38) adäquat sein.“[5] Der menschliche Geist hat also die adäquate Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen

---

[1] Eth. 2, Prop. 40, Schol. II, pag. 114.

[2] Eth. 2, Prop. 45, Coroll. II, Dem. pag. 118. Es heißt dort ausdrücklich: „Die Grundbegriffe der Vernunft, fundamenta rationis, sind diejenigen Begriffe, welche nach Prop. 38 das darstellen, was allem gemeinsam ist, und nach Prop. 37 das Wesen keines Einzeldings darstellt,“ wodurch Eth. 2, Prop. 40, Schol. I pag. 111, init. näher erläutert wird.

[3] Eth. 2, Prop. 40, Schol. I, pag. 111, init.

[4] Eth. 2, Prop. 45.

[5] Eth. 2, Prop. 46 mit der Dem.

Wesen Gottes, weil er Ideen hat, durch welche er sich und seinen Körper und andere Körper als wirklich existirend wahrnimmt;[1] die Idee Gottes ist einer der Fundamentalbegriffe der Vernunft;[2] „Gottes unendliches Wesen und seine Ewigkeit ist allen bekannt. Daß die Erkenntniß Gottes bei den Menschen nicht ebenso klar ist, wie diejenige der (übrigen) Gemeinbegriffe, kommt daher, daß sie Gott sich nicht vorstellen können, wie die Körper, und daß sie den Namen Gott verknüpft haben mit den Vorstellungen von Dingen, welche sie zu sehen pflegen, was die Menschen kaum vermeiden können, weil sie beständig von äußeren Körpern afficirt werden.“ [3]

3) Die Vernunfterkenntniß als ein Erkennen unter der Form der Ewigkeit.

Von dem Satz aus, daß die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes eine der Grundideen der Vernunft sei, verstehen wir nun auch den zweiten Fundamentalsatz Spinoza's über die Vernunfterkenntniß, den Satz: „In der Natur der Vernunft liegt es, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig zu betrachten, in der Natur der Vernunft liegt es, die Dinge zu begreifen unter einer Form der Ewigkeit.“ Der erste Theil dieses Satzes wird auf den zweiten reducirt, wenn Spinoza sagt: [4] „In der Natur der Vernunft liegt es, die Dinge als nothwendig und nicht als zufällig zu betrachten. Diese Nothwendigkeit der Dinge aber begreift sie wahrhaft, das heißt, wie sie an sich ist. Aber diese Nothwendigkeit der Dinge ist die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst; also liegt es in der Natur der Vernunft, die Dinge unter dieser Form der Ewigkeit zu betrachten. Hiezu kommt, daß die Grundbegriffe der Vernunft diejenigen Begriffe sind, welche darstellen, was allem gemein ist, und was das Wesen keines Einzeldings darstellt, was deßhalb ohne alle Beziehung auf die Zeit, vielmehr unter einer Form der Ewigkeit begriffen werden muß.“ Es ergibt sich hieraus unzweideutig, daß der Ausdruck: „die Dinge unter der Form der Ewigkeit betrachten“ bei Spinoza bedeutet, die Dinge als ewig betrachten, und daß sie als ewig betrachten heißt, sie betrachten als aus der ewigen Natur Gottes mit Nothwendigkeit folgend. So beherrscht die Idee des ewigen und unendlichen Wesens

---

[1] Eth. 2, Prop. 47 mit der Dem.
[2] Wie die Berufung der Dem. zu Eth. 2, Prop. 46 auf die Prop. 38 zeigt.
[3] Eth. 2, Prop. 47, Schol. pag. 120.
[4] Eth. 2, Prop. 44, Coroll. II, Dem.

Gottes das gesammte Gebiet der Vernunfterkenntniß, indem diese alle ihre Objecte in letzter Beziehung auf dieses Wesen Gottes zurückführt, der Gedanke der ewigen Nothwendigkeit durchdringt alle Vernunftideen.

4) Die Vernunfterkenntniß als eine Erkenntniß des Wesens der Dinge.

Der Satz, daß es in der Natur der Vernunft liege, die Dinge unter einer Form der Ewigkeit zu begreifen, gibt nun aber noch weiter einen höchst wichtigen Aufschluß über den Inhalt der Vernunfterkenntniß. Es sagt nämlich Eth. 5. Prop. 29: „Was irgend der Geist unter der Form der Ewigkeit erkennt, das erkennt er nicht daraus, daß er die gegenwärtige Existenz seines Körpers, wie sie in der Wirklichkeit ist, begreift, sondern daraus, daß er das Wesen seines Körpers begreift unter der Form der Ewigkeit." Es ergibt sich hieraus, daß das Object der Ideen, welche den Vernunftinhalt bilden, nicht derjenige Zustand ist, in welchem die Dinge nach ihrer gegenwärtigen Wirklichkeit sich befinden, sofern dieser Zustand verschieden ist von dem Wesen derselben, oder, wie es die Dem. zu Prop. 29 noch deutlicher sagt, nicht ihr zeitlicher, endlicher Zustand, sondern daß dieses Object das Wesen der Dinge oder etwas aus dem Wesen derselben ist. Zunächst erhellt dies aus Prop. 29 für die Vernunfterkenntniß des menschlichen Körpers. Aber da das Object der Vernunftideen das allem Gemeinsame oder das dem menschlichen Körper mit einigen äußeren Körpern Gemeinsame ist, so muß auch bei allen übrigen Körpern das, was an ihnen Object der Vernunfterkenntniß ist, nicht ihrem vom Wesen verschiedenen, endlichen Zustand, sondern eben ihrem Wesen angehören. Den Inhalt der Vernunfterkenntniß bilden also die Ideen von den gemeinsamen Eigenschaften der Wesenheiten der Dinge, im Unterschied von denjenigen Ideen, welche den endlichen Zustand der Dinge darstellen; jene gemeinsamen Eigenschaften der Dinge erkennt die Vernunft unter der Form der Ewigkeit, sie begreift sie als ewige, wie sie aus dem ewigen Wesen Gottes mit Nothwendigkeit folgen. Ausdrücklich sagt die Dem. zu Eth. 5, Prop. 29: „Sofern der Geist die gegenwärtige Existenz seines Körpers begreift, begreift er eine Dauer, welche zeitlich begrenzt werden kann, und hat insofern nur die Macht, die Dinge mit Beziehung auf die Zeit zu begreifen. Nun aber kann die Ewigkeit nicht mittelst der Zeit dargestellt werden; also hat der Geist insofern, als er die gegenwärtige Existenz seines Körpers begreift, nicht die Macht, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu begreifen." Hier ist klar ausgesprochen, daß der menschliche Geist die Dinge überhaupt begreife im Verhältniß dazu, wie er seinen eigenen Körper begreift. Es kann demnach über-

haupt nichts Zeitliches Object der Vernunfterkenntniß sein, sondern nur das ewige Wesen der Dinge, und diesem muß auch das allem Gemeinsame angehören; denn mittelst der Erkenntniß des ewigens Wesens seines eigenen Körpers kann der Geist auch in anderen Dingen nur das ewige Wesen derselben kennen lernen. Um das, was in allen Dingen das Ewige ist, zu begreifen, muß der Geist das Wesen der Dinge begreifen. In dem, was dem Wesen aller Dinge gemeinsam und gleichmäßig zukommt, hat er das Ewige in den Dingen, und in dem, was sein Körper mit einigen unter den andern Körpern gemein hat, erkennt der Geist etwas aus dem Wesen der letzteren wie seines eigenen Körpers. Darin besteht die Vernunfterkenntniß.

II. Die Genesis der Vernunfterkenntniß.

Wenden wir uns nun zu der Frage, auf welche Weise die Ideen von dem, was allen Dingen miteinander oder was dem menschlichen Körper mit einem Theil der übrigen Körper gemein ist, in den menschlichen Geist kommen, so ist zunächst vollständig deutlich, daß dies nach Spinoza's Ansicht geschieht dadurch, daß der menschliche Geist die Affectionen des menschlichen Körpers erkennt, also in Folge davon, daß der menschliche Körper afficirt wird durch jenes Gemeinsame. Auch für die adäquaten Ideen bilden die Grundlage die Affectionen des menschlichen Körpers. Die Dem. zu Prop. 38 beruft sich für den Satz, daß von dem, was alle Dinge miteinander gemein haben und was gleichmäßig im Theil wie im Ganzen ist, adäquate Ideen im menschlichen Geiste seien, auf Eth. 2, Prop. 12 und 13. Es ist aber Prop. 12 die Grundlage für den Satz, daß der menschliche Geist seinen Körper erkenne vermittelst der Ideen von den Affectionen desselben, indem sie sagt, daß alles, was irgend in dem Object der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, sich zuträgt, von dem menschlichen Geist wahrgenommen werden muß, worauf Prop. 13 hinzufügt, daß das Erkenntnißobject des menschlichen Geistes der menschliche Körper sei. Was im menschlichen Körper sich zuträgt, das sind die Zustände, welche in demselben durch die Einwirkungen von außen hervorgerufen werden. Dasselbe, was die Berufung auf Prop. 12 zeigt, erhellt aus einem Beispiel, das Spinoza von einer allen gemeinsamen Idee gibt. Es ist diese letztere die Idee von Gott. Daß die Idee von Gott zu den Gemeinbegriffen gehöre, spricht die Dem. zu Eth. 2, Prop. 46 deutlich aus, indem sie, wie wir oben schon bemerkt haben, eben damit, daß diese Idee ein solcher Gemeinbegriff sei, beweist, daß sie nothwendig adäquat und vollkommen sei. Es ist aber in Prop. 45 gesagt, daß die Idee von Gottes

ewigem und unendlichem Wesen enthalten sei in der Idee von jedem in der Wirklichkeit existirenden Körper oder Einzelding, und Prop. 47 beweist nun den Satz, daß der **menschliche Geist** die adäquate Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes habe, damit, daß dieser in der That Ideen von in der Wirklichkeit existirenden Dingen habe, nämlich die Ideen von sich, seinem Körper und von äußeren Körpern; das aber, daß er diese letzteren Ideen habe, leitet sie davon her, daß er die Ideen von den Körperaffectionen habe, indem sie sich dafür auf die Propp. 22, 23, 19, 16, Coroll. und 17 beruft, welche alle aussagen, daß der menschliche Geist jene Objecte als in der Wirklichkeit existirend erkenne eben vermöge der Ideen von den Affectionen seines Körpers. Es kommt folglich die Erkenntniß von Gottes ewigem und unendlichem Wesen zu Stande in und mit den Ideen von den Affectionen des menschlichen Körpers, uud wir haben hier ein deutliches Beispiel dafür, daß in Folge der letzteren die Ideen von dem, was allen Dingen gemein ist, im menschlichen Geiste gebildet werden. In Betreff der Erkenntniß dessen aber, was der menschliche Körper mit einem Theil der äußeren Körper gemein hat, heißt es ja ausdrücklich, daß es sich hiebei um solche äußere Körper handle, von welchen der menschliche Körper afficirt zu werden pflegt.

III. Die Ausdehnung der Vernunfterkenntniß auf den ganzen Umfang des Denkens.

Es handelt sich nun aber weiter nach Spinoza darum, die Ideen von dem, was alle Dinge miteinander gemein haben, auf den ganzen Umfang dessen, was Gegenstand des Denkens wird, auszudehnen. „Es gibt keine Affection unseres Körpers, von der wir nicht einigermaßen einen klaren und deutlichen Begriff bilden können. Denn was alle Dinge miteinander gemein haben, das kann nur adäquat begriffen werden, und folglich gibt es, da alle Körper in einigem miteinander übereinstimmen, keine Affection unseres Körpers, von der wir nicht einigermaßen einen klaren und deutlichen Begriff bilden können.“ [1] So vermag also der Geist alles, was in Folge einer Affection seines Körpers Gegenstand einer Idee in ihm wird, in den Kreis seines klaren und deutlichen

---

[1] Eth. 5, Prop: 4 mit der Dem. Das aliquem der Prop. wird im Schol. erläutert durch si non absolute, ex parte saltem. Die Begründung der Prop. durch den Satz, daß alle Körper in einigem übereinstimmen, liegt in der Berufung auf das Lemm. 2 nach dem Schol. der Prop. 13 p. 2.

Wissens hereinzuziehen, er kann allem eine Seite abgewinnen, wonach es unter die allem gemeinsamen Eigenschaften fällt.

Eine weitere Aufgabe stellt Spinoza dem menschlichen Geiste dadurch, daß er eine Erkenntniß der Dinge beschreibt, welche im Gegensatz zu der Imagination eintritt „so oft der Geist innerlich, nämlich in Folge davon, daß er mehrere Dinge zugleich betrachtet, bestimmt wird, die übereinstimmenden Eigenschaften, die Unterschiede und Gegensätze derselben zu verstehen; denn so oft er auf diese oder auf eine andere Weise innerlich zum Verständniß der Dinge geleitet wird, betrachtet er die Dinge klar und deutlich.“ [1]

Die innerliche Befähigung, um die Dinge nach der mannigfachen Uebereinstimmung, den Unterschieden und Gegensätzen, welche unter ihnen stattfinden, zu verstehen und nach diesen ihr gegenseitiges Verhältniß zu begreifen, kann, obgleich sich die Ethik hierüber nicht näher erklärt, dem Geiste zukommen nur vermöge seiner Kenntniß von den dem menschlichen Körper mit einem Theil der äußeren Körper gemeinsamen Eigenschaften. [2] Indem der Geist bei der Vergleichung der Dinge von diesen ihm bekannten Eigenschaften ausgeht und zusieht, wie die einen oder die

---

[1] Eth. 2, Prop. 29, Schol.: „Quoties interne, ex eo scilicet, quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum; quoties enim hoc vel alio modo interne disponitur, tum res clare et distincte contemplatur, ut infra ostendam.“ Das interne determinari des Geistes steht im Gegensatz gegen das der Imagination zu Grund liegende externe, ex rerum nempe fortuito occursu, determinari.

[2] Der Beisatz: „ut infra ostendam,“ weist auf die später folgenden Sätze über die adäquate Erkenntniß, ohne daß irgendwo genauer gesagt ist, inwiefern das geschilderte Verständniß der Dinge aus denselben abzuleiten sei. Es kann aber die Grundlage dieses Verstehens der Dinge nur die Erkenntniß der dem menschlichen Körper mit verschiedenen äußeren Körpern gemeinsamen Eigenschaften sein, da nur hiedurch dem menschlichen Geist jene Eigenschaften, worin die Dinge übereinstimmen und differiren, adäquat bekannt sein können. Bestätigt wird dies durch eine Stelle im Tract. de intell. emend., wo pag. 422 als Mittel zur Vervollkommnung der Erkenntniß angegeben ist: Erstens, daß wir unsere Natur genau kennen lernen und zugleich so viel von der Natur der Dinge, als nöthig ist. Zweitens, daß wir hieraus über die Unterschiede, die übereinstimmenden Eigenschaften und die Gegensätze der Dinge ein richtiges Urtheil uns bilden. I. Nostram naturam exacte nosse et simul tantum de rerum natura, quantum sit necesse. II. Ut inde rerum differentias, convenientias et oppugnantias recte colligamus.

andern dieser Eigenschaften in diesem oder in jenem Ding sich finden, wie die Dinge in mannigfacher Weise unter diese Eigenschaften zu subsumiren sind und hiernach sich gruppiren, gewinnt derselbe eine systematische Erkenntniß der Außenwelt, er gewinnt ein Verständniß der Dinge, im Unterschied von derjenigen Auffassung derselben, welche unklar und verworren ist, weil dabei der Geist die Dinge nur betrachtet so, wie die sinnliche Wahrnehmung sie ihm darstellt. Bei dem großen Umfang dessen, was der menschliche Körper mit anderen Körpern gemein hat, muß auch der Umfang dessen, was der menschliche Geist auf die genannte Weise in den Bereich seines Verständnisses ziehen kann, ein großer sein. Er gewinnt dadurch eine noch speciellere Erkenntniß der Außenwelt, einen noch mehr ins Einzelne gehenden Einblick in dieselbe, als derjenige ist, welchen ihm die Kenntniß der allen Dingen beziehungsweise allen Körpern gemeinsamen Eigenschaften gewährt, indem sich ihm dadurch auch das Verständniß besonderer Eigenthümlichkeiten und Beschaffenheiten verschiedener Dinge und ihres Verhältnisses zu einander eröffnet.

Von hier aus wird nun auch ersichtlich, was Spinoza unter der „Verbindung und Zusammenstellung der Ideen in der verstandesmäßigen Ordnung," welcher in seinem System eine nicht unwichtige Rolle zugeschieden ist, versteht.[1] Die Dinge verstehen heißt bei Spinoza sie klar und deutlich erkennen, der Verstand ist ihm der Complex der adäquaten Ideen, die letzteren sind die Ideen von dem, was alle Dinge, beziehungsweise alle Körper, miteinander gemein haben, und von dem, was der menschliche Körper mit einem Theil der übrigen Körper noch besonders gemein hat, nebst denjenigen Ideen, welche hieraus folgen.

---

[1] Eth. 2, Prop. 18, Schol. pag. 99: „Dico, hanc concatenationem" — sc. memoriam — „fieri secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani, ut ipsam distinguerem a concatenatione idearum, quae fit secundum ordinem intellectus, quo res per primas suas causas mens percipit et qui in omnibus hominibus idem est." Eth. 2, Prop. 40, Schol. 2, pag. 113: — — nos multa percipere et notiones universales formare I⁰ ex singularibus nobis per sensus mutilate, confuse et sine ordine ad intellectum repraesentatis. cf. Eth. 5, Prop. 10: — — potestatem habemus ordinandi et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum. Ueber das in der letzteren Stelle genannte Verbinden der Affectionen des Körpers nach der verstandesmäßigen Ordnung, welches nach Eth. 5, Prop. 1 in Abhängigkeit von dem verstandesmäßigen Verbinden der Ideen steht, weiter unten in der Lehre von den Affecten.

Die vom Verstand vorgenommene oder die verstandesmäßige Zusammenstellung und Ordnung der Ideen ist also diejenige, welche geschieht in Gemäßheit jener klaren und deutlichen Ideen von den gemeinsamen Eigenschaften der Dinge und mittelst dieser Ideen, es ist die Einfügung der einzelnen Ideen unter jene allgemeinen Ideen, ihre Einreihung unter diese. Sie kann nur geschehen dadurch, daß die Objecte der einzelnen Ideen als unter jene gemeinsamen Eigenschaften fallend aufgefaßt und unter diese miteinbegriffen werden. Die einzelnen Erkenntnißobjecte nach den klar und deutlich erkannten Eigenschaften der Dinge im Geiste zusammenstellen, so daß die Ideen von jenen Objecten mit den Ideen von diesen Eigenschaften in beständiger Beziehung stehen, mit denselben unzertrennbar verkettet sind, das heißt nach Spinoza die Ideen verstandesmäßig ordnen; und zwar sind es sowohl die allem gemeinsamen, als auch die einigen Dingen mit dem Menschen gemeinsamen Eigenschaften, nach welchen der Verstand die Ideen von den Einzeldingen zusammenstellt und mit deren Ideen er sie verknüpft.

Zu den die Erkenntniß der zweiten Stufe betreffenden Aeußerungen Spinoza's ist auch zu rechnen, was in der Praef. zu Eth. 3, p. 131 steht: „Es ist die Natur, ihre Macht und Wirkenskraft immer dieselbe und überall nur eine, das heißt, die Gesetze und Regeln der Natur, nach denen alles entsteht und verändert wird (naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur), sind überall und immer dieselben, und folglich kann es nur eine und dieselbe Weise geben, die Natur irgend welcher Dinge zu verstehen, nemlich sie zu verstehen mittelst der allgemeinen Gesetze und Regeln der Natur (per leges et regulas naturae universales). Es folgen also die Affecte des Hasses, des Zornes, des Neids u. s. w. an sich betrachtet aus derselben Nothwendigkeit und Kraft der Natur, wie die übrigen Einzeldinge; und folglich gibt es für sie bestimmte Ursachen, vermittelst deren sie verstanden werden können, und haben sie bestimmte Eigenschaften (certas proprietates), welche unserer Erkenntniß ebenso werth sind, als die Eigenschaften irgendwelchen anderen Dinges, dessen Betrachtung allein schon uns erfreut." Es findet diese Aeußerung ihre Erklärung und Begründung durch die über die Erkenntnißweise der zweiten Stufe aufgestellten Grundsätze, indem diese zeigen, inwiefern der menschliche Geist fähig ist, die allgemeinen Gesetze der Natur und die besonderen Eigenschaften der Affecte zu verstehen; die ersteren fallen unter das allem Gemeinsame, die letzteren unter das dem menschlichen Körper mit einigen andern Körpern Gemeinsame, und das, was hieraus folgt, indem sie aus den besonderen Eigenschaften des menschlichen Körpers sich ergeben.

§. 3.

Die Erkenntniß der dritten Stufe oder die intuitive Erkenntniß (cognitio intuitiva).

Die Erkenntniß der dritten Stufe nennt Spinoza die intuitive Erkenntniß oder das intuitive Wissen. [1]

Es sind zwei Hauptsätze, welche das Wesen dieser Erkenntniß beschreiben. Eth. 2, Prop. 40, Schol. 2, p. 114 heißt es: „Außer den zwei ersten Stufen (genera) der Erkenntniß gibt es noch eine andere dritte, welche wir das intuitive Wissen nennen werden. Und diese Erkenntnißweise schreitet von der adäquaten Idee des eigentlichen Wesens einiger Attribute Gottes fort zu der adäquaten Erkenntniß des Wesens der Dinge.“ [2] Ist hiemit Form und Inhalt der intuitiven Erkenntniß bezeichnet, so ist für die Genesis derselben maßgebend Eth. 5, Prop. 31, mit der Dem.: „Die Erkenntniß der dritten Stufe hängt ab von dem Geist, als ihrer eigentlichen Ursache, sofern der Geist selbst ewig ist. Denn der Geist begreift nichts unter der Form der Ewigkeit, außer sofern er das Wesen seines eigenen Körpers unter der Form der Ewigkeit begreift, d. h. außer sofern er ewig ist; und folglich hat er, sofern er ewig ist, die Erkenntniß Gottes, — weil das Begreifen des eigenen Körpers unter der Form der Ewigkeit bedeutet, ihn als ein vermöge des göttlichen Wesens real Seiendes begreifen — eine Erkenntniß, welche nothwendig adäquat ist. Somit ist der Geist, sofern er ewig ist, fähig, alles das zu erkennen, was aus dieser Erkenntniß Gottes folgen kann, das heißt, er ist dazu fähig, die Dinge nach der dritten Weise der Erkenntniß zu erkennen. Deßhalb ist der Geist, sofern er ewig ist, die adäquate oder eigentliche [3] Ursache dieser Erkenntniß der dritten Stufe.“

Auch die Erkenntniß der dritten Stufe ist demnach ein Erkennen unter der Form der Ewigkeit. Denn auch diese Erkenntniß begreift die Wesenheiten der Dinge als aus der ewigen Natur Gottes mit ewiger Nothwendigkeit folgend. Ja diese Erkenntniß ist die höchste Weise des Erkennens der Dinge unter der Form der Ewigkeit und wird als diese höchste Erkenntnißform überall von Spinoza behandelt.

---

[1] Eth. 2, Prop. 40, Schol. 2, pag. 114: scientia intuitiva. Eth. 5, Prop. 36, Schol.: cognitio intuitiva.

[2] ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum; in der Wiederholung dieses Satzes Eth. 5, Prop. 25, Demonstr. heißt es: ab adaequata idea quorundam Dei attributorum.

[3] adaequata sive formalis.

§. 4.

Das Verhältniß der drei Erkenntnißweisen untereinander.

I. Das Verhältniß der zweiten und dritten Erkenntnißweise untereinander.

1) Ihre Verwandtschaft.

Vergleichen wir nun die drei Stufen der Erkenntniß mit einander, so liegt auf der Hand, daß die Erkenntniß der zweiten und die der dritten Stufe in der engsten Verbindung miteinander stehen, ja daß zwischen derjenigen der dritten und derjenigen der zweiten Stufe ein genetischer Zusammenhang stattfindet, indem jene von dieser ihrem Ursprung nach abhängig ist. Denn die Erkenntniß der dritten Stufe hat der Geist, sofern er ewig ist, d. h. sofern er die Erkenntniß Gottes hat, die intuitive Erkenntniß folgt aus der Erkenntniß Gottes; die letztere aber hat der Geist vermittelst der Erkenntniß der zweiten Stufe, sie ist ein Bestandtheil dieser letzteren Erkenntniß. So leitet denn Spinoza ausdrücklich die dritte Erkenntnißweise ab von der zweiten, wenn er aus den Sätzen über die letztere folgert: [1] „Wir sehen hieraus, daß Gottes unendliches Wesen und seine Ewigkeit allen bekannt ist. Da aber alles in Gott ist und durch Gott begriffen wird, so folgt, daß wir aus dieser Erkenntniß sehr viele adäquate Erkenntnisse ableiten und sogar jene dritte Erkenntnißweise bilden können, von der im Schol. 2 der Prop. 40, p. 2 die Rede war, und deren Vortrefflichkeit und Nutzen wir im fünften Theil der Ethik zu schildern haben werden." Die genetische Abhängigkeit der dritten von der zweiten Erkenntnißweise ergibt sich auch daraus, daß die Dem. der Prop. 31, p. 5 den Satz dieser Prop., daß der Geist, sofern er selbst ewig ist, die eigentliche Ursache der dritten Erkenntnißweise sei, damit beweist, daß sie zeigt, der Geist sei ewig, sofern er die Erkenntniß Gottes habe, diese Erkenntniß Gottes aber sei adäquat in Gemäßheit der Prop. 46, p. 2, d. h. deßwegen, weil sie ein Gemeinbegriff sei, der als solcher der zweiten Erkenntnißstufe angehört, und deßhalb könne der Geist aus dieser Erkenntniß Gottes die Erkenntniß der dritten Stufe ableiten.

2) Ihr Unterschied.

So eng nun aber auch die beiden Erkenntnißweisen der zweiten und der dritten Stufe mit einander verbunden sind, und so sehr sie

---

[1] Eth. 2, Prop. 47, Schol. pag. 120.

auch innerlich in Verwandtschaft mit einander stehen, weil sie beide die Dinge unter der Form der Ewigkeit begreifen und das Wesen der Dinge im Unterschied von dem zeitlichen Zustand derselben, wie er in der empirischen Wirklichkeit sich gestaltet, zum Object haben, so findet doch ein bedeutsamer Unterschied unter ihnen statt. Die Erkenntniß der zweiten Stufe begreift die Wesenheiten der Dinge in ihren einzelnen, ihnen mit allen Dingen gemeinsamen Eigenschaften oder in denjenigen einzelnen Zügen, welche sie mit dem Wesen des Menschen gemein haben, sie begreift diese ewigen Qualitäten derselben als in Gottes Wesen gegründet; deßhalb heißt auch diese Erkenntniß eine allgemeine,[1] die Wahrheiten, welche sie gibt, werden allgemeine Begriffe[2] oder auch Gemeinbegriffe genannt; denn das, was allem gemeinsam ist, macht das Wesen keines Einzeldinges aus,[3] und auch diejenigen Eigenschaften, welche der Mensch mit andern Dingen, beziehungsweise der menschliche Körper mit andern Körpern gemein hat, sind ja dem Wesen des Menschen und seines Körpers nicht ausschließlich zugehörig, noch auch den Wesenheiten jener anderen Dinge oder Körper. Dagegen bei der Erkenntniß der dritten Stufe schaut der Geist das Wesen jedes Einzeldings als solches, er schaut alle einzelnen Züge und Eigenschaften dieses Wesens zusammen, in der Einheit, welche sie in diesem Wesen bilden, und dieses Wesen eines jeden Einzeldings schaut er an als in dem ewigen Wesen Gottes mit ewiger Nothwendigkeit gegründet. Sehr deutlich spricht sich Spinoza über diesen Unterschied, der bei aller Verwandtschaft zwischen den beiden Erkenntnißweisen der zweiten und dritten Stufe stattfindet, aus, wenn er sagt: „Ich wollte zeigen, wie viel diejenige Erkenntniß der Einzeldinge, welche ich die intuitive oder die der dritten Stufe nannte, vermag und um wie viel mächtiger sie ist, als die allgemeine Erkenntniß, welche ich die der zweiten Stufe nannte. Denn obgleich ich im ersten Theil der Ethik im allgemeinen[4] gezeigt

---

[1] cognitio universalis, Eth. 5, Prop. 36, Schol. pag. 294.

[2] Eth. 2, Prop. 40, Schol. 2. Die Vergleichung mit dem Schol. der Prop. 36, p. 5, pag. 294 zeigt, daß der im Anfang des Schol. der Prop. 40, p. 2 stehende Ausdruck: nos notiones universales formare auch auf das zweite genus cognoscendi geht, während der Wortlaut an sich es etwa zulassen könnte, mit Rücksicht auf die anderweitige Ableitung der notiones universales aus der Imagination auf das zweite genus bloß das dort sich findende percipere zu beziehen.

[3] Eth. 2, Prop. 37. Prop. 44, Coroll. 2, Dem.

[4] generaliter.

habe, daß alles, und folglich auch der menschliche Geist, nach seinem Wesen und nach seiner Existenz von Gott abhängt, und obgleich dieser Nachweis unanfechtbar ist und nicht den geringsten Zweifel zuläßt, so kann derselbe doch nicht in dem Grade unseren Geist erregen, als wenn eben dies aus dem Wesen jedes Einzeldings selbst, welches wir als von Gott abhängend bezeichnen, unmittelbar geschlossen wird.“ [1] Dieser Unterschied der zweiten Erkenntnißweise von der dritten erklärt es nun auch, warum es von jener, von der zweiten Erkenntnißweise oder der Ratio heißt,[2] daß es in ihrer Natur liege, die Dinge unter einer Form der Ewigkeit, sub quadam aeternitatis specie, aufzufassen, und nicht schlechtweg: unter der Form der Ewigkeit, sub specie aeternitatis; denn es ist eine besondere Form, unter welcher die zweite Erkenntnißweise die Ewigkeit der Dinge auffaßt, indem sie die allgemein oder theilweise gemeinsamen Eigenschaften derselben erkennt und nach ihrem Gegründetsein in der ewigen Natur Gottes begreift, also nicht die Einzeldinge als solche vermöge ihres Wesens in Gott schaut, sondern jene gemeinsamen Eigenschaften als ewige betrachtet.

Es ist, neben der Charakteristik der drei Erkenntnißweisen, besonders auch das Verhältniß der zweiten zu der dritten, welches aus dem Beispiel erhellt, das Spinoza Eth. 2, Prop. 40, Schol. 2, pag. 114 gibt, um die Eigenthümlichkeit der drei Erkenntnißarten zu verdeutlichen: „Es seien drei Zahlen gegeben, um eine vierte zu finden, die sich zur dritten verhält, wie die zweite zur ersten. Ohne Bedenken multipliciren die Kaufleute die zweite und dritte und dividiren das Product durch die erste, und zwar weil sie einen in der Schule ohne allen Beweis gehörten Satz noch nicht vergessen haben, oder weil sie dies bei ganz einfachen Zahlen erprobt haben, oder aber nach der Demonstration in der neunzehnten Proposition des ersten Buchs des Euklid, d. h. nach der gemeinsamen Eigenthümlichkeit der Proportionen (ex communi proprietate proportionalium). Aber bei den ganz einfachen Zahlen ist nichts dergleichen nöthig. Sind z. B. die Zahlen 1. 2. 3. gegeben, so sieht jedermann, daß die vierte Proportionalzahl 6 ist, und zwar viel deutlicher, als auf die schon genannten Arten, weil wir aus dem Verhältniß der ersten und zweiten Zahl, das wir mit einem Blick

---

[1] Eth. 5, Prop. 36, Schol. pag. 293 f. Ueber den Grund, warum die Erkenntniß der dritten Stufe mächtiger ist, als diejenige der zweiten, weil sie das Gemüth mehr erregt, werden wir weiter unten in der Lehre von den Affecten das Nähere hören.

[2] Eth. 2, Prop. 44, Coroll. 2.

durchschauen, die vierte unmittelbar erschließen (ex ipsa ratione, quam primum ad secundum habere uno intuitu videmus, ipsum quartum concludimus).“

II. Das Verhältniß der zweiten und dritten Erkenntnißweise zu der ersten.

1) Die Richtigkeit der Erkenntniß der beiden letzten Stufen und die Irrthümlichkeit derjenigen der ersten Stufe.

Das Erkennen der zweiten und dritten Stufe nennt Spinoza das Verstehen der Dinge (intelligere), den Complex der zu diesen beiden Erkenntnißweisen gehörenden Ideen den Verstand (intellectus) des Menschen. Es ist ein gemeinsamer Vorzug der zweiten und dritten Erkenntnißweise im Gegensatz gegen die erste, daß die erste Erkenntnißweise die einzige Quelle des Irrthums ist, die Erkenntniß der zweiten und dritten Stufe dagegen nothwendig wahr sein muß, da ja die Erkenntniß der ersten Stufe aus allen denjenigen Ideen besteht, welche inadäquat und verworren sind, zu derjenigen der zweiten und dritten Stufe aber alle adäquaten Ideen gehören,[1] und auch das charakterisirt die Erkenntniß der zweiten und dritten Stufe gegenüber derjenigen der ersten, daß jene, nicht aber diese, uns die Wahrheit vom Irrthum zu unterscheiden lehrt.[2] So besteht zwischen der ersten Erkenntnißstufe einerseits und der zweiten und dritten andererseits ein qualitativer Gegensatz, der zwischen beiden keine Gemeinsamkeit aufkommen läßt. Dem Gegensatz der ersten Erkenntnißstufe gegen die zweite und dritte und der inneren Verwandtschaft der zweiten und dritten mit einander gibt auch der Satz[3] Ausdruck: „Das Streben oder die Begierde, die Dinge nach der Weise der dritten Stufe der Erkenntniß zu begreifen, kann nicht entstehen aus der Erkenntniß der ersten Stufe, wohl aber aus derjenigen der zweiten. Denn die klaren und deutlichen Ideen der dritten Stufe können nicht folgen aus den verstümmelten und verworrenen Ideen der ersten Stufe, wohl aber aus den adäquaten Ideen der zweiten Stufe.“

Auch in der mit der Erkenntniß verbundenen Form des Selbstbewußtseins stimmt die zweite Stufe der Erkenntniß mit der dritten überein. Diese Form ist die Gewißheit, eine wahre Idee zu haben, die Sicherheit des Selbstbewußtseins über den Besitz der Wahrheit.

---

[1] Eth. 2, Prop. 41: Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem et tertii est necessario vera.

[2] Eth. 2, Prop. 42.

[3] Eth. 5 Prop. 28 mit der Dem.

„Wer eine wahre Idee hat, der weiß zugleich,[1] daß er eine wahre Idee hat, und kann über die Wahrheit derselben nicht im Zweifel sein. Denn eine wahre Idee in uns ist eine solche, welche in Gott adäquat ist, sofern derselbe im menschlichen Geiste zu seinem Ausdruck kommt. Nun muß auch die Idee von jener Idee zu Gott auf dieselbe Weise gehören, wie jene Idee selbst, und da jene Idee in Gott adäquat ist, sofern er im menschlichen Geiste zu seinem Ausdruck kommt, so muß auch die Idee von jener Idee in Gott adäquat sein, sofern Gott im menschlichen Geiste zum Ausdruck kommt, d. h. sie muß in eben dem Geiste adäquat sein, der jene adäquate Idee selbst hat. Folglich muß der, der eine adäquate Idee hat, oder der etwas richtig erkennt, zugleich von seiner Erkenntniß eine adäquate Idee oder eine richtige Erkenntniß haben, und das bedeutet, wie an sich offenbar ist, er muß über dieselbe unmittelbare Gewißheit besitzen. Uebrigens ist der Satz, daß der, der eine wahre Idee hat, auch sofort die zweifellose Gewißheit besitzt, daß seine Idee wahr sei, auch abgesehen von dem mittelst des Satzes von der Idee der Idee geführten Beweis an sich offenkundig. Denn jeder, der eine wahre Idee hat, weiß, daß eine wahre Idee die höchste Gewißheit in sich schließt; eine wahre Idee haben bedeutet ja nichts anderes, als vollkommen oder aufs beste etwas erkennen, und wahrlich nur dann könnte dies jemand bezweifeln, wenn er glauben sollte, eine Idee sei etwas stummes, wie ein Gemälde auf der Leinwand,[2] und nicht ein Modus des Denkens, nemlich das Verstehen eines Dinges. Und wo kann es ein deutlicheres und zuverlässigeres Kriterium der Wahrheit geben, als eine wahre Idee? Wahrlich, wie das Licht sich selbst und die Finsterniß erleuchtet, so ist die Wahrheit das Kriterium ihrer selbst und des Irrthums.[3] Fragt man, woher ein Mensch wissen kann, daß er eine Idee habe, welche mit ihrem Gegenstand übereinstimmt, so antworte ich: diese Gewißheit kommt, wie ich soeben genügend und mehr als genügend gezeigt habe, einzig und allein daher, daß die Wahrheit ihr Kriterium in sich selbst trägt." [4] Auch hierin hat die Erkenntniß der zweiten und dritten Stufe einen gemeinsamen Vorzug vor derjenigen der ersten Stufe. Denn das mit der Erkenntniß verbundene Selbstbewußtsein ist auf jenen beiden Stufen klar und be-

---

[1] simul, unmittelbar.

[2] ideam quid mutum, instar picturae in tabula esse.

[3] Sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est.

[4] Eth. 2, Prop. 43 mit der Dem. und dem Schol.

stimmt, der Geist erkennt sich selbst mit voller Deutlichkeit und Gewißheit als das Subject einer wahren Erkenntniß. Dagegen bei der Imagination ist das Selbstbewußtsein unklar und verworren; ist es doch das Eigenthümliche mancher Vorstellnngen, die zur Imagination gehören, daß der Geist unsicher und schwankend ist und nicht weiß, was er für das richtige halten soll, ist doch der Skepticismus eine naturgemäße Folge der Imagination. Das höchste, wozu es die Imagination bringt, ist das, daß der Geist nicht zweifelt an der Richtigkeit seiner Ideen; aber „etwas ganz anderes ist es, etwas nicht bezweifeln, als von etwas Gewißheit haben.“ [1] „Die falsche Idee als falsche schließt keine Gewißheit in sich; denn die Falschheit besteht ja nur in der Mangelhaftigkeit der Erkenntniß, welche verstümmelte und verworrene Ideen an sich haben. Wenn wir daher sagen, daß ein Mensch beim Irrthum sich beruhigt, und dabei keinen Zweifel hegt, so sagen wir damit nicht, daß er darüber innerlich gewiß sei, sondern nur, daß er nicht zweifle oder daß er bei seinem Irrthum ruhig sei, weil keine Ursachen vorhanden sind, welche ihn in seiner Einbildung schwankend machen, wie dies z. B. bei der Zeitvorstellung der Fall ist. Wie sehr also immer ein Mensch an seinem Irrthum hängen mag, niemals werden wir doch zugestehen, daß er darin eine Gewißheit habe. Denn unter Gewißheit verstehen wir etwas Positives, nicht aber das Nichtvorhandensein des Zweifels. Aber unter dem Fehlen der Gewißheit verstehen wir Irrthum.“ [2] So hat die wahre Erkenntniß vor der falschen auch den subjectiven Vorzug, daß sie mit zweifelloser Gewißheit im Geiste auftritt und diesem dadurch eine Sicherheit des Selbstbewußtseins verleiht, welche dem Irrthum abgeht. Die objective Wahrheit einer Idee, d. h. ihre Uebereinstimmung mit ihrem Gegenstand, erhellt aus ihrer subjectiven Wahrheit, d. h. aus der Sicherheit und Klarheit der Ueberzeugung, mit welcher sie im Geiste auftritt; für die falschen Ideen ist es dagegen charakteristisch, daß die Klarheit und Sicherheit der Ueberzeugung ihnen fehlt, und in diesem Fehlen haben wir ein subjectives Kriterium ihrer Falschheit.

3) Die Identität der Erkenntniß der zweiten und dritten Stufe in Allen, und die individuelle Verschiedenheit der Imagination in den einzelnen Erkenntnißsubjecten.

Ein bedeutsamer und für das System Spinoza's höchst wichtiger Unterschied zwischen den inadäquaten Ideen der ersten Erkenntnißstufe

---

[1] Eth. 3, Definit. 15, Explic. pag. 188.

[2] Eth. 2, Prop. 49, Schol. pag. 123.

und der adäquaten Erkenntniß der zweiten und dritten Stufe besteht ferner darin, daß in Betreff der ersteren individuelle Unterschiede unter den einzelnen Menschen stattfinden, so daß ein und derselbe Gegenstand von verschiedenen Menschen verschieden vorgestellt wird und das ganze Gebiet der Vorstellungen und Einbildungen bei dem einen so, bei anderen anders sich gestaltet, und nicht selten die Meinungen einander entgegengesetzt sind, während die adäquaten Ideen in allen gleich sind, und „der Verstand in allen Menschen derselbe ist.“ [1] Es muß ja nothwendig eine richtige Erkenntniß immer und überall dieselbe sein, sie muß in allen, in denen sie sich findet, sich gleich bleiben und somit auch in allen identisch sein; ihre Wahrheit bringt das mit sich. Ein Spielraum für verschiedene Auffassungen dagegen bleibt bei den inadäquaten, verstümmelten und verworrenen Ideen, und die Entstehungsweise der letzteren bringt auch ihre in verschiedenen Subjecten individuell verschieden sich gestaltende Beschaffenheit mit sich; denn diese wird abgeleitet theils von der verschiedenen Beschaffenheit der menschlichen Körper, [2] theils von den, je nach der verschiedenen Stellung der Einzelnen im Naturzusammenhang aufs verschiedenste sich gestaltenden, Einwirkungen von außen. [3] So hängt auch diese Differenz zwischen der Erkenntniß der ersten Stufe einerseits und derjenigen der zweiten und dritten Stufe andererseits damit zusammen, daß die erstere den menschlichen Körper auffaßt in den Veränderungen, welche durch die Einwirkung äußerer Körper in ihm entstehen, und alles sonstige weiß nur in Abhängigkeit von diesen Zuständen des menschlichen Körpers, während die beiden anderen Erkenntnißweisen sich beziehen auf das ewige Wesen des menschlichen Körpers und die Wahrheiten, welche mit der Erkenntniß dieses Wesens gegeben sind. Auch nach der Seite der individuellen Verschiedenheit der einen Erkenntniß in den verschiedenen Subjecten und der Identität der anderen Erkenntniß in allen stehen sich beide entgegen als die Erkenntniß des Endlichen, empirisch Wirklichen, und als die Erkenntniß unter der Form der Ewigkeit.

---

[1] Eth. 2, Prop. 18, Schol. pag. 99.

[2] Eth. 1, Append. pag. 75.

[3] Eth. 2, Prop. 18, Schol. fin. pag. 99. Eth. 2, Prop. 40, Schol. 1, pag. 113.

Viertes Kapitel.

Die Identität des Urtheilens und Erkennens.

1) **Der Sinn des Satzes:** intellectus et voluntas unum et idem sunt.

Einer der wichtigsten Sätze in der Erkenntnißlehre Spinoza's ist der Satz:[1] Voluntas et intellectus unum et idem sunt. Erst in diesem Satz vollendet sich die Erkenntnißlehre Spinoza's, erst dieser Satz enthüllt uns vollständig den Sinn derselben, er ist für sie nach den Principien Spinoza's unentbehrlich und bildet mit den ihn erläuternden Aufstellungen eine der am meisten charakteristischen Eigenthümlichkeiten der Lehre Spinoza's. So erklärt sich auch das Gewicht, das er selbst auf ihn legt.[2] Indeß haben wir erst nachzuweisen, daß dieser Satz wirklich ein Stück der Erkenntnißtheorie Spinoza's bildet. Denn obgleich er schon nach seiner Stellung im zweiten Buch der Ethik als der Erkenntnißlehre angehörig sich darstellt, scheint er doch seinem Wortlaut nach vielmehr zu der Ethik im engeren Sinn, er scheint zu der Lehre von dem Bestreben und Begehren, von dem Wünschen und Wollen des Menschen zu gehören. Und in der That, wenn hier unter voluntas das zu verstehen wäre, was man sonst überall unter dem Willen versteht, so wäre nicht abzusehen, wie dieser Satz zu der Lehre von der Erkenntniß des menschlichen Geistes zu rechnen sein sollte; er wäre dann ein im engeren Sinn ethisches Princip, nicht ein erkenntnißtheoretischer Satz. Allein dem ist nicht so; das Wort voluntas in dem obigen Satz bedeutet nicht den Willen im Sinn eines Wünschens oder Begehrens. Ausdrücklich sagt Spinoza im Schol. zu Prop. 48, auf welches sich die Dem. des Satzes: voluntas et intellectus unum et idem sunt ausdrücklich beruft: „Ehe ich weiter gehe, habe ich hier zu bemerken, daß ich unter voluntas das Vermögen zu bejahen oder zu verneinen verstehe, nicht aber das Begehren (cupiditas); ich sage, ich verstehe darunter das Vermögen des Geistes, was wahr oder falsch sei, zu bejahen oder zu verneinen,[3] und nicht die Begierde, mittelst deren der Geist begehrt oder verabscheut.“ Unter

---

[1] Eth. 2, Prop. 49, Coroll. pag. 123.

[2] Eth. 2, Prop. 49, Schol. pag. 124—128.

[3] facultatem, inquam, intelligo, qua mens, quid verum, quidve falsum sit, affirmat et negat, et non cupiditatem, qua mens res appetit vel aversatur.

voluntas können wir also in diesem Zusammenhang und in dem berühmten Satz des Coroll. 2 der Prop. 49. p. 2 nach Spinoza's präciser Erklärung nur das Urtheilen verstehen,[1] wie dies auch durch das Beispiel bestätigt wird, welches Spinoza als eine singularis volitio anführt. Als eine solche nennt er[2] „einen Modus des Denkens, mittelst dessen der Geist bejaht, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich seien zwei rechten.“ Hierin wird Jedermann einen Urtheilsact, nicht einen ethischen Willensact erkennen. So kann denn der Satz: voluntas et intellectus unum et idem sunt nicht bedeuten, daß der Wille mit dem Verstand identisch sei, sondern vielmehr, daß Urtheilen und Erkennen ein und dasselbe sei. Wir würden Spinoza's Sinn nicht treffen, wollten wir jene Worte anders auffassen. In dem von uns konstatirten Sinn aber bezieht sich der Satz von der Identität des Urtheilens und Erkennens auf alle Ideen. Während Spinoza sonst den intellectus als den Komplex der adäquaten Ideen von dem Gebiet der inadäquaten Ideen scharf unterscheidet, sagt er ausdrücklich, daß er bei der Behauptung von der Identität des Urtheilens und Erkennens in den intellectus überhaupt alles Erkennen, also auch das inadäquate, einbegreife. „Ich gebe zu, daß das Urtheilen sich weiter erstrecke, als der Verstand, wenn man unter Verstand bloß die klaren und deutlichen Ideen verstehen will; aber ich leugne, daß das Urtheilen sich weiter erstreckt, als die Wahrnehmungen oder das Vermögen zu begreifen.“[3]

---

[1] Wie schwankend übrigens der Sprachgebrauch Spinoza's in Betreff des Wortes voluntas ist, ergibt sich auch, wenn wir mit der obigen Stelle vergleichen Eth. 3, Affect. definit. 6, Explic. pag. 186 und Eth. 3, Prop. 9, Schol. pag. 140. In der ersten dieser beiden Stellen wird gesagt, daß hier unter voluntas nicht eine cupiditas, sondern die acquiescentia, die innere Befriedigung, zu verstehen sei. Im Schol. zu Prop. 9. p. 3 dagegen heißt es, das Streben, conatus, in seinem Sein zu beharren, heiße, sofern es auf den Geist allein bezogen werde, voluntas, auf den Geist und den Körper zugleich bezogen appetitus, und der letztere, der appetitus, sofern wir uns desselben bewußt sind, heiße cupiditas; demnach ist die voluntas auch ein Begehren und als solches etwas, das unter die cupiditas fällt, wie denn in derselben Stelle conari, velle, appetere, cupere nebeneinander steht. So heißt es denn auch im Schol. zu dem Coroll. 3 der Prop. 27. p. 3: Haec voluntas, sive appetitus und ebenso sagt die Explic. zu Affect. Definit. I, pag. 184: „Hic cupiditatis nomine intelligo hominis quoscunque conatus, impetus, appetitus et volitiones. Auch bedeutet voluntas im ersten Theil der Ethik überall den Willen.

[2] Eth. 2, Prop. 49, Dem.

[3] Eth. 2, Prop. 49, Schol. pag. 126. Dico, me concedere, volun-

Zudem gehen die allgemeinen Sätze, von denen die Behauptung abhängt, daß Urtheilen und Erkennen identisch sei, auf alle Urtheilsacte und auf alle Ideen.

2) Der Satz, daß es kein allgemeines Urtheils- und Erkenntnißvermögen im menschlichen Geiste gebe, sondern bloß einzelne Urtheilsacte und einzelne Ideen.

Es findet nemlich die Behauptung von der Identität des Urtheilens und Erkennens ihre nähere Erklärung durch die beiden weiteren Sätze:[1] „Es gibt bloß einzelne Urtheilsacte und einzelne Ideen," und „der einzelne Urtheilsact und die einzelne Idee ist ein und dasselbe." Der erstere dieser Sätze ist ausführlicher dargelegt in der Prop. 48. p. 2, welche lautet: „In dem Geiste gibt es kein allgemeines oder freies Urtheilsvermögen; sondern der Geist wird zu diesem oder jenem Urtheil determinirt von einer Ursache, welche ebenfalls von einer andern determinirt worden ist, welche wieder von einer andern determinirt ist, und sofort ins endlose." Es heißt auch hier: in mente nulla est absoluta sive libera voluntas, und an sich hätte es gar keinen Anstand, hier unter voluntas das Willensvermögen zu verstehen, was auch durch die Worte der Dem. scheinbar bestätigt wird: mens absolutam facultatem volendi et nolendi habere non potest. Daß Spinoza dem menschlichen Geiste ein allgemeines, unbestimmtes oder unbedingtes Willensvermögen abspricht, ist ja zweifellos. Allein zweifellos und präcis lautet auch die oben schon angeführte Erklärung Spinoza's im Schol. zu Prop. 48. p. 2, daß er hier unter der von ihm geleugneten voluntas das Vermögen etwas für wahr oder falsch zu halten, nicht das Begehren oder Verabscheuen verstehe. Auch hat er ja schon Eth. 1, Prop. 32 gesagt: „der Wille kann nicht eine freie Ursache genannt werden, sondern nur eine nothwendige, oder vielmehr eine gezwungene; kein Willensact kann existiren oder in Thätigkeit gesetzt werden, der nicht von einer anderen Ursache determinirt wird, welche wiederum von einer anderen determinirt ist, und so fort ins endlose." Warum sollte Spinoza am Schluß des zweiten Theils der Ethik ausführlich wiederholen, was er im ersten Theil ausführlich gesagt hat? Zudem erklärt das Schol. zu Prop. 48. p. 2: „Auf dieselbe Art wird bewiesen,

---

tatem latius se extendere, quam intellectum, si per intellectum claras tantummodo et distinctas ideas intelligant; sed nego voluntatem latius se extendere, quam perceptiones, sive concipiendi facultatem.

[1] Dem. zum Coroll. der Prop. 49. p. 2, pag. 123.

daß es im Geist kein allgemeines Vermögen des Erkennens, des Begehrens, des Liebens u. s. w. gibt." Wäre in der Prop. unter voluntas der Wille im Sinn des Begehrens gemeint, so könnte nicht im Schol. gesagt sein: auf die gleiche Art wird ein allgemeines Begehrungsvermögen abgewiesen. Es wird also in der Prop. 48 das Vermögen, nach Belieben oder auf Grund freier Ueberlegung und Erwägung sich für oder wider etwas zu entscheiden, in einer ganz bestimmten Beziehung geleugnet, nemlich in Beziehung auf das Urtheil, was wahr oder falsch sei, unbeschadet des im Schol. hervorgehobenen Satzes, daß ein solches Vermögen überhaupt in keiner Beziehung im menschlichen Geiste existire. In der Prop. 48 handelt es sich um einen erkenntnißtheoretischen Grundsatz, um eine specielle Bekämpfung der Meinung, daß es allgemeine Vermögen im Geiste gebe, und so kommt denn auch das Schol. sogleich auf die erkenntnißtheoretische Seite zurück von seiner Bemerkung aus, daß es überhaupt im Geist kein allgemeines Vermögen gebe, auch nicht ein Vermögen des Erkennens, Begehrens, Liebens u. s. w. „Diese und ähnliche Vermögen sind entweder gänzlich erdichtet oder Abstractionen, aus Einzelnem gebildete Allgemeinheiten, welche mit den einzelnen Acten, aus denen sie gebildet sind, zusammenfallen. Erkenntnißvermögen und Urtheilsvermögen verhalten sich zu dieser und jener Idee oder zu diesem und jenem Urtheilsact ebenso, wie „Steinheit" (lapideitas) zu diesem und jenem Stein oder wie „Mensch" zu Peter und Paul." [1]

3) Der Satz, daß die einzelnen Urtheilsacte und die einzelnen Ideen eines und dasselbe seien.

Es gibt also nach Spinoza im menschlichen Geist nur einzelne Urtheilsacte und einzelne Ideen. Diese verhalten sich zu einander so, daß immer ein bestimmter Urtheilsact in einer bestimmten Idee enthalten ist und mit dieser zusammenfällt. Es ist dies zu dem negativen Satz, daß es kein allgemeines Urtheilsvermögen gebe, die positive Ergänzung. Jede Idee schließt als solche einen Urtheilsact in sich, d. h. jede Idee schließt als solche in sich eine Bejahung oder eine Verneinung, mit jeder Idee ist unmittelbar ein Für-wahr-halten oder ein Für-falsch-halten gegeben. Darüber erklärt sich Eth. 2, Prop. 49 mit ihrer Dem.: „Im Geiste gibt es keinen Urtheilsact (volitio), d. h. keine Bejahung oder Verneinung außer derjenigen, welche eine Idee als solche in sich schließt. Denn es gibt in dem Geiste nach der vorangegangenen Proposition kein allgemeines Vermögen der Zustimmung und Ablehnung (absoluta facultas volendi et

---

[1] Eth. 2, Prop. 48, Schol.

nolendi), sondern nur einzelne Urtheilsacte, nemlich diese und jene Bejahung und diese und jene Verneinung. Denken wir uns nun irgend einen einzelnen Urtheilsact, z. B. den Gedanken, mittelst dessen der Geist bejaht, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich sind zwei rechten. Dieses bejahende Urtheil schließt in sich den Begriff oder die Idee des Dreiecks, d. h. es kann ohne die Idee von dem Dreieck nicht begriffen werden; ebensowenig kann es ohne die Idee von dem Dreieck vorhanden sein. Umgekehrt aber muß nun auch die Idee von dem Dreieck dieses bejahende Urtheil in sich schließen, kann also ebenfalls ohne dieses bejahende Urtheil weder sein noch begriffen werden, und folglich gehört dieses bejahende Urtheil zum Wesen der Idee von dem Dreieck und ist nichts anderes außer dieser Idee." So schließen sich die beiden Sätze: „Es gibt im menschlichen Geiste nur einzelne Urtheilsacte und einzelne Ideen, kein allgemeines und unbestimmtes Urtheils- und Erkenntnißvermögen" und „jede Idee als solche enthält unmittelbar in sich ein bejahendes oder verneinendes Urtheil und außer diesen Urtheilsacten gibt es keine andere Urtheilsfunction im menschlichen Geiste" zu einem Gedanken zusammen. Jener erstere Satz ist die Voraussetzung des zweiten, der zweite die nothwendige Ergänzung zu jenem; in beiden zusammen haben wir ein wichtiges Stück der Erkenntnißlehre Spinoza's, deren naturalistischer, das Wahlvermögen ausschließender Charakter in ihnen sehr entschieden hervortritt.

Können wir nun aber auch nicht zugeben, daß Spinoza das Wollen für eine Funktion des Erkennens erkläre und die einzelnen Willensacte als Bejahungen oder Verneinungen in den Ideen als solchen enthalten sein lasse, müssen wir vielmehr mit aller Entschiedenheit behaupten, daß er das Wollen und Streben, das Wünschen und Begehren einem besonderen, vom Erkennen unterschiedenen Gebiet des Geisteslebens zuweist, so werden wir gleichwohl finden, daß er zwischen dem Erkennen und Begehren die engste Beziehung, ja Wechselwirkung statuirt.

Fünftes Kapitel.

Das Verhältniß der Erkenntnißtheorie zu den metaphysischen Grundlagen des Systems.

I. Die Theilung der menschlichen Erkenntniß in adäquate und inadäquate Ideen und die zweifache göttliche Kausalität.

1) Die Bestätigung des Satzes, daß Spinoza eine zweifache göttliche Kausalität zur Production der Welt aufstellt, die ewige und die endliche.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, wie die Erkenntnißtheorie Spinoza's den Satz bestätigt, daß Spinoza eine zweifache göttliche Kausalität aufstellt, von welcher die Dinge ihr Dasein und ihre Gestaltung bekommen, die ewige unendliche und die zeitliche endliche Kausalität, und daß auch die verschiedenen Formen der menschlichen Erkenntniß die Producte dieser zweifachen Kausalität sind. Es stellte sich die Imagination als das Product der einen, das Erkennen unter der Form der Ewigkeit als das Product der andern Kausalität dar, indem es sich zeigte, daß in der Imagination dasjenige in der Form des Denkens sich vollzieht und dem menschlichen Geiste zum Bewußtsein kommt, was im menschlichen Körper während seines endlichen Daseins vorgeht und seine endlichen Zustände ausmacht, während dagegen diejenigen Ideen, in welchen das Wesen des menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit erkannt wird, und alle Gedanken, welche aus ihnen folgen und auf sie sich gründen, ewige Modi des Denkens sind, welche das ewige Wesen des menschlichen Geistes ausmachen. So stehen sich im menschlichen Geiste endliche, vergängliche, unklare und verstümmelte Gedanken einerseits, klare, vollständige und ewige Gedanken andererseits entgegen. Fassen wir denn die Sätze Spinoza's über das Vergängliche und das Unvergängliche am menschlichen Geiste noch näher ins Auge.

2) Die näheren Bestimmungen über das Endliche und das Ewige am menschlichen Geiste.

Die Vergänglichkeit aller ins Gebiet der Imagination gehörenden Vorstellungen spricht Eth. 5, Prop. 21 aus:[1] „Der Geist kann nur

[1] Mens nihil imaginari potest neque rerum praeteritarum recordari nisi durante corpore.

während der Dauer des Körpers die der Imagination angehörenden Vorstellungen bilden und sich an Vergangenes erinnern. Denn nur während der Dauer seines Körpers drückt der Geist die wirkliche Existenz [1] seines Körpers aus und begreift die Affectionen seines Körpers als in der Wirklichkeit vorhandene, [2] und folglich kann er auch nur während der Dauer seines Körpers einen anderen Körper als in der Wirklichkeit vorhanden [3] begreifen, demnach auch nur solange, als sein Körper dauert, Vorstellungen bilden in der Weise der Imagination, und an etwas Vergangenes sich erinnern." Deutlicher kann nicht gesagt werden, daß die Imagination eben deßwegen mit dem Körper vergeht, weil sie die vergänglichen Zustände des menschlichen Körpers, wie sie in der empirischen Wirklichkeit sich gestalten, ausdrückt, d. h. geistig nachbildet und zum Bewußtsein bringt.

Nicht minder entschieden aber, als er das mit dem Aufhören des Körpers eintretende Aufhören der Imagination behauptet, betont Spinoza die Ewigkeit des menschlichen Geistes und seine Unzerstörbarkeit, sofern er adäquate Ideen hat, wenn er unmittelbar nach dem Satz, welcher die Vergänglichkeit der Imagination ausspricht, fortfährt: „In Gott gibt es jedoch nothwendig eine Idee, welche das Wesen dieses und jenes menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt. Denn Gott ist die Ursache nicht bloß für die Existenz dieses und jenes menschlichen Körpers, sondern auch für das Wesen desselben, welches deßwegen vermittelst des göttlichen Wesens selbst nothwendig begriffen werden muß, und zwar nach einer ewigen Nothwendigkeit, und dieser Begriff muß nothwendig in Gott sich finden." [4] Aber es findet sich dieser Begriff, diese Idee, welche das Wesen des menschlichen Körpers als ein ewiges begreift, nothwendig auch im menschlichen Geiste, wie sie in Gott sich findet, sie gehört zum Wesen desselben und ist ewig. „Denn der Begriff oder die Idee, welche das Wesen des menschlichen Körpers ausdrückt, ist, als die Idee dieses Wesens, nothwendig etwas, das zum Wesen des menschlichen Geistes gehört. Nun schreiben wir dem menschlichen Geiste eine zeitlich beschränkbare Dauer zu nur sofern er die wirkliche Existenz seines Körpers, welche als Dauer sich darstellt und zeitlich beschränkbar ist, ausdrückt, d. h. nur für die Dauer seines

---

[1] actualem sui corporis existentiam.

[2] ut actuales.

[3] ut actu existens.

[4] Eth. 5, Prop. 22.

Körpers selbst. Da jedoch die Idee von dem Wesen des menschlichen Körpers mit ewiger Nothwendigkeit aus dem Wesen Gottes selbst folgt, so muß sie nichts destoweniger, auch wenn die Dauer des Geistes aufhört, etwas sein, und dieses etwas, das zum Wesen des menschlichen Geistes gehört, wird nothwendig ewig sein."[1] So ergibt sich der Satz: „Der menschliche Geist kann nicht mit seinem Körper vollständig zerstört werden, sondern etwas von ihm bleibt zurück, das ewig ist."[2] — Dieses Ewige, das zum Wesen des Geistes gehört, ist die Idee, welche das Wesen des menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt.[3] „Je mehr Dinge der Geist mittelst der Erkenntniß der zweiten und dritten Stufe versteht, ein desto größerer Theil von ihm bleibt übrig bei der Zerstörung des Körpers und wird von derselben nicht berührt."[4] „Der ewige Theil des Geistes ist der Verstand; derjenige aber, der, wie wir gezeigt haben, vergeht, ist eben die Imagination."[5] „Unser Geist, sofern er die Dinge versteht, ist ein ewiger Modus des Denkens, der von einem andern ewigen Modus des Denkens determinirt wird, der ebenfalls von einem andern determinirt wird, und so fort ins endlose, so daß alle zusammen den ewigen und unendlichen Verstand Gottes ausmachen."[6] „Unser Geist, sofern er die Dinge wahrhaft begreift, ist ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes."[7]

Es entsteht nun die Frage, ob Spinoza eine persönliche Unsterblichkeit des menschlichen Geistes behauptet? Nun ist soviel sofort klar, daß er denjenigen Theil des menschlichen Geistes, welcher in der Ima-

---

[1] Dem. zu Eth. 5, Prop. 23: Erit necessario hoc aliquid, quod ad mentis essentiam pertinet, aeternum.

[2] Eth. 5, Prop. 23: Mens humana non potest cum corpore absolute destrui; sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est.

[3] Eth. 5. pag. 23, Schol. pag. 286.

[4] Eth. 5, Prop. 38, Dem. Mentis essentia in cognitione consistit; quo igitur mens plures res cognoscit secundo et tertio cognitionis genere, eo major ejus pars remanet (per Prop. 29 et 23) — eo major ejus pars illaesa manet.

[5] Eth. 5, Prop. 40, Coroll.: Pars mentis aeterna est intellectus; illa autem, quam perire ostendimus, est ipsa imaginatio.

[6] Eth. 5, Prop. 40, Schol. pag. 297: Mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus est, qui alio cogitandi modo determinatur et hic iterum ab alio et sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant.

[7] Eth. 2, Prop. 43, Schol. fin. pag. 116 f. Mens nostra, quatenus res vere percipit, pars est infiniti Dei intellectus.

gination besteht, aufhören läßt und jede Rückerinnerung an die Zeit und den Zustand vor der Zerstörung des Körpers, an die Vorgänge während der zeitlichen Dauer des Körpers, dem Geiste nach dieser zeitlichen Existenz abschneidet, daß eine Kontinuität des Selbstbewußtseins in dem nach der Zerstörung des Körpers fortdauernden Theile des Geistes mit der während der zeitlichen Dauer des Körpers sich bildenden Imagination von ihm unbedingt verworfen wird, daß der fortdauernde Theil des Geistes also insofern nicht mehr dasselbe Individuum ist, welches der Geist war während der zeitlichen Dauer des Körpers, als ihm etwas fehlt, was während jener Dauer des Körpers in ihm sich fand, nemlich die Imagination, wiewohl diese nach Spinoza, wie wir später noch näher sehen werden, schon während der zeitlichen Dauer des Körpers auf ein solches Minimum reducirt werden kann, daß „alles das, was zum Gedächtniß oder zur Imagination des Geistes gehört, im Vergleich zum Verstand kaum einigermaßen von Bedeutung ist,“ [1] „daß das, was von dem Geist mit dem Körper vergeht, im Vergleich zu dem, was von ihm übrig bleibt, keine Bedeutung hat.“ [2] Nur ein Theil des menschlichen Geistes bleibt bestehen, nur die adäquaten Ideen sind ewige Gedanken. Auch kann eine individuelle Verschiedenheit unter den verschiedenen Geistern, welche nach der Zerstörung ihrer Körper fortdauern, qualitativ nicht stattfinden; denn die individuelle Verschiedenheit des Denkens unter den Menschen findet sich ausschließlich im Gebiete der Imagination; die ewigen Gedanken, die adäquaten Ideen, das Erkennen unter der Form der Ewigkeit, sind qualitativ in allen dasselbe; nur quantitativ kann hier etwa ein Unterschied stattfinden, je nachdem der Geist mehr oder weniger unter der Form der Ewigkeit erkennt. Aber daß Spinoza demjenigen Theile des menschlichen Geistes, welcher nach der Zerstörung des Körpers und dem Aufhören der Imagination und der Rückerinnerung als ein ewiger Modus des Denkens fortbesteht, ein persönliches Selbstbewußtsein vindicirt, kann nicht bezweifelt werden. Es ergibt sich dies schon im allgemeinen

---

1 Eth. 5, Prop. 39, Schol. pag. 296: ita, ut id omne, quod ad ipsius memoriam vel imaginationem refertur, in respectu ad intellectum vix alicujus sit momenti. Ausdrücklich heißt es hier, wir sollen in diesem Leben erstreben, daß es dahin komme; in hac vita apprime conamur etc. Wie dies zu geschehen habe, wird weiter unten gezeigt werden.

2 Eth. 5, Prop. 38, Schol. pag. 295: ut id, quod ejus cum corpore perire ostendimus, in respectu ad id, quod ipsius remanet, nullius sit momenti.

aus seinen Sätzen über die idea ideae oder die idea mentis, nach denen es zum Wesen einer jeden Idee gehört und von deren eigenthümlichem Bestand unzertrennbar ist, daß sie ein Selbstbewußtsein mit sich führt. Und sollte nun dieser Grundsatz plötzlich nicht mehr gelten für die ewige Existenz der adäquaten Ideen, während es ausdrücklich heißt: „Wer eine wahre Idee hat, der weiß zugleich, daß er eine wahre Idee hat, und kann über die Wahrheit derselben nicht im Zweifel sein?“ Sollte nun mit der Zerstörung des Körpers die wahre Idee plötzlich aufhören, die höchste Gewißheit zu involviren? sollte sie auf einmal etwas Stummes werden, wie ein Gemälde auf der Leinwand? Sollten die adäquaten Ideen fortdauern und die Idee von ihnen nun nicht mehr da sein, während es doch heißt:[1] „die Idee von der Idee muß zu Gott gehören ebenso, wie die Idee selbst; gehört die Idee selbst zu Gott, sofern er den menschlichen Geist ausmacht, d. h. ist sie im menschlichen Geist, so muß auch die Idee von ihr, oder das mit ihr verbundene Selbstbewußtsein im menschlichen Geiste sein“? Nun gehört aber die adäquate Erkenntniß, welche von dem menschlichen Geist fortbestehen bleibt bei der Zerstörung des Körpers, dieses etwas, das von ihm übrig bleibt, nothwendig zum Wesen des menschlichen Geistes;[2] so muß wohl auch ein mit dieser Erkenntniß verbundenes Selbstbewußtsein zum Wesen des menschlichen Geistes gehören und mit demselben ewig sein. Daß mit dem nach der Zerstörung des Körpers übrig bleibenden Theil des menschlichen Geistes ein persönliches Selbstbewußtsein verbunden sei, liegt ferner darin, daß als die Grundlage alles Erkennens unter der Form der Ewigkeit, also alles desjenigen Erkennens, das den ewig fortexistirenden Theil des menschlichen Geistes ausmacht, die Erkenntniß des Wesens des menschlichen Körpers bezeichnet wird; denn das persönliche, sich als ein Selbst erkennende Bewußtsein des menschlichen Geistes hängt bei Spinoza eben daran, daß er die Idee von seinem Körper ist; weil der Körper des Menschen ein Individuum ist, deßhalb ist auch der menschliche Geist ein Individuum,[3] und deßhalb gibt es auch eine Idee von dem Geist, d. h. ein Selbstbewußtsein des Geistes von sich als von einem Individuum. Damit, daß dem übrig bleibenden Theil des menschlichen Geistes die Idee von dem Wesen des menschlichen Körpers zugeschrieben wird, wird ihm auch ein Selbstbewußtsein

---

1 Eth. 2, Prop. 43, Dem.
2 Eth. 5, Prop. 23, Dem.
3 Eth. 2, Prop. 15 mit der Dem.

zugeschrieben, das um so mehr ein bestimmtes sein muß, als es heißt:[1] „Es ist die Idee, welche das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, ein bestimmter Modus des Denkens, welcher zum Wesen des Geistes gehört und welcher nothwendig ewig ist.“ Uebrigens sagt Spinoza ausdrücklich, daß der Geist als ein ewiger auch ein Selbstbewußtsein hat: „Unser Geist, sofern er sich und seinen Körper unter der Form der Ewigkeit erkennt, hat nothwendig die Erkenntniß Gottes, und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott begriffen wird.“[2] „Je mehr einer in der Erkenntniß der dritten Stufe stark ist, desto besser ist er seiner selbst und Gottes sich bewußt.“[3] So spricht auch Spinoza von „Geistern, welche eine große Erkenntniß von sich selbst und von Gott haben, und deren größter oder Hauptheil ewig ist.“[4] Wir werden unten, bei der Affectenlehre, bestätigt finden, daß für Spinoza's Auffassung die ewige Fortexistenz eines Theils des menschlichen Geistes gerade in dem mit ihr verbundenen individuellen Selbstbewußtsein ihre eigentliche Bedeutung hat.

3) Die Bestätigung des Satzes, daß Endlichsein nach Spinoza eine beschränkte Existenz des Wesens eines Dinges bedeutet.

Wir sehen aus dem obigen, wie in den adäquaten Ideen das Wesen des menschlichen Geistes voll und ganz zur Existenz kommt, wie es in ihnen unvergänglich und ewig fortlebt. Aber das Wesen des menschlichen Geistes kommt zur Geltung auch in den inadäquaten Ideen. Denn auch die inadäquaten Ideen schließen in sich eine Erkenntniß der Natur des menschlichen Körpers, nur ist diese Erkenntniß in ihnen unvollständig und verworren — denn nicht gänzliches Nichtwissen, sondern nur mangelhaftes Wissen ist ja die inadäquate Erkenntniß — und so ist auch das Wesen des menschlichen Geistes, das ja principiell in der Erkenntniß der Natur des menschlichen Körpers besteht, in ihnen vorhanden, aber nur unvollständig und in einer vergänglichen Weise; der menschliche Geist fällt, sofern er aus inadäquaten Ideen besteht, mit seinem Körper zugleich der Zerstörung anheim. Aber daß auch in den inadäquaten Ideen, als das Positive in ihnen, das Wesen des menschlichen Geistes vorhanden ist, darauf legt Spinoza den größten Werth. Es

[1] Eth. 5, Prop. 23, Schol.
[2] Eth. 5, Prop. 30.
[3] Eth. 5, Prop. 31, Schol.
[4] Eth. 5, Prop. 39, Schol.

gewinnt dies für ihn praktische Bedeutung hauptsächlich in der Lehre von den Affecten; deßwegen spricht er es da, wo er diese Bedeutung auseinandersetzt, Eth. 3, Prop. 3, Dem. und Prop. 9, Dem. aus: „Das erste, was das Wesen des Geistes ausmacht, ist nichts anderes als die Idee seines in der Wirklichkeit existirenden Körpers, welche aus vielen anderen Ideen zusammengesetzt wird, von denen einige adäquat, andere aber inadäquat sind. Was also irgend aus der Natur des Geistes folgt, und wovon der Geist die nächste Ursache ist, das muß nothwendig aus einer adäquaten oder inadäquaten Idee folgen.“ — „Das Wesen des menschlichen Geistes wird aus adäquaten und inadäquaten Ideen gebildet.“ Die Bemerkung, daß, was das Wesen des Geistes ausmacht, die Idee seines in der Wirklichkeit existirenden Körpers sei, sowie die in Eth. 3, Prop. 3, Dem. enthaltene Berufung auf Eth. 2, Prop. 11 zeigt, daß es sich hier um das in der Wirklichkeit vorhandene Wesen des menschlichen Geistes handelt. Denn Eth. 2, Prop. 11 sagt: „Das erste, was das wirkliche Sein (actuale esse) des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts anderes, als die Idee eines in der Wirklichkeit existirenden Einzeldings.“ Auch hat die Affectenlehre, zu deren grundlegenden Sätzen die angeführten Worte aus Eth. 3 über das Getheiltsein des Wesens des Geistes in adäquate und inadäquate Ideen gehören, überall das in der Wirklichkeit gegebene Wesen im Auge. (Eth. 3, Prop. 7: actualis essentia.) In der empirischen Wirklichkeit, während der Dauer des Körpers, hat das Wesen des menschlichen Geistes einen doppelten Bestand; es existirt in den inadäquaten Ideen unvollständig, und in den adäquaten Ideen vollständig. So ist auch im menschlichen Geiste während seines Daseins in der Wirklichkeit eine zweifache Existenz seines Wesens gegeben, die ewige und die endliche. Die inadäquaten Ideen sind das Wesen des menschlichen Geistes, wie es in der Beschränktheit der Endlichkeit sich gestaltet.

4) Die Bestätigung des Satzes, daß die zwei göttlichen Causalitäten und ihre Producte ineinander und miteinander verbunden, aber nicht wahrhaft innerlich vermittelt sind.

Auch das bestätigt die Erkenntnißlehre Spinoza's, daß ihm in der empirischen Wirklichkeit das Endliche und das Ewige ineinander ist. Denn die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes ist ja in der Idee eines jeden in der Wirklichkeit existirenden Einzeldings enthalten, und jede Körperaffection schließt auch das in sich, was alle Körper mit einander gemein haben, so daß sich auch von jeder Körperaffection in irgend einer Weise ein klarer und deutlicher Begriff bilden läßt. Die adäquaten Ideen, die Gedanken, welche ewig sind im Geiste

des Menschen, bilden sich aus Anlaß der Affectionen des menschlichen Körpers, die ja zeitlich sich vollziehen. Allein innerlich vermittelt ist dieses Ineinander von Zeitlichem und Ewigem nicht. Die inadäquaten und die adäquaten Ideen bleiben qualitativ verschieden, und wenn auch eine Ausdehnung der adäquaten Erkenntniß in das Gebiet der inadäquaten Ideen hinein statuirt wird, so ist diese gleichwohl keine vollständige Durchdringung der letzteren durch die erstere. Es bleibt immer noch Irrationales zurück, das sich in die Vernunfterkenntniß nicht auflösen läßt. Insbesondere aber ist nicht abzusehen, wie die ewigen Gedanken sollen zeitlich entstehen können, wie das, was den Geist zu einem ewigen Modus des Denkens macht, ein zeitlich Beginnendes sein kann? Anfangslosigkeit ist ja dem Ewigen nach Spinoza nicht minder eigenthümlich, als die Endlosigkeit; ja das Ewige wird ausdrücklich als ein Zeitloses von ihm erklärt (aeternitas per durationem explicari nequit), und diese zeitlose Ewigkeit vindicirt Spinoza ausdrücklich dem menschlichen Geiste.[1] „Es ist nicht möglich, daß wir uns erinnern, vor unserem Körper existirt zu haben, weil es hievon in unserem Körper keine Spuren geben, auch die Ewigkeit nicht zeitlich bestimmt werden, noch irgend eine Beziehung zu der Zeit haben kann.[2] Aber nichts desto weniger fühlen und erfahren wir,[3] daß wir ewig sind. Denn der Geist fühlt[4] nicht weniger das, was er durch den Verstand begreift, als das, was er im Gedächtniß hat. Denn die Augen des Geistes, mittelst deren er die Dinge sieht und wahrnimmt,[5] sind eben die Demonstrationen. Obgleich wir uns also nicht erinnern, vor unserem Körper existirt zu haben, so fühlen wir doch, daß unser Geist, sofern er das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit in sich schließt, ewig ist, und daß diese seine Existenz nicht zeitlich bestimmt noch mittelst der Dauer erklärt werden kann.“ Wie wollen damit diejenigen Aussagen Spinoza's vereinigt werden, welche die Erkenntniß unter der Form der Ewigkeit zeitlich entstehen lassen? Wie kann Spinoza die Entstehung dieser Erkenntniß a posteriori behaupten, da sie doch ihrem Begriff nach a priori gegeben sein müßte? Spinoza fühlt selbst, daß hier eine unausgefüllte Lücke in seiner Lehre besteht, ohne daß er im Stande wäre, die Schwierig-

---

[1] Eth. 5, Prop. 23, Schol. pag. 286.

[2] nec aeternitas tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest.

[3] sentimus experimurque.

[4] sentit.

[5] videt observatque.

keit zu heben, wenn er sagt:[1] „Es ist hier zu bemerken: Obgleich wir jetzt gewiß sind, daß der Geist ewig ist, sofern er die Dinge unter der Form der Ewigkeit begreift, so werden wir doch, damit das, was wir zeigen wollen, leichter erklärt und besser verstanden werden kann, den Geist betrachten, als würde er jetzt anfangen zu sein, und als würde er jetzt anfangen die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu verstehen, wie wir bisher gethan haben. Wir können dies ohne irgend eine Gefahr des Irrthums thun, wenn wir nur streng dabei bleiben, unsere Schlüsse bloß aus klar erkannten Prämissen abzuleiten." Allein wie kann man, ohne zu irren, einen zeitlichen Beginn des Geistes den Annahmen über diesen zu Grund legen, wenn man doch weiß, daß dieser zeitliche Beginn eine bloße Fiction ist? So weiß Spinoza das Eintreten der ewigen Modi des Denkens in die zeitliche Wirklichkeit nicht zu motiviren, obgleich er nicht umhin kann, es zu behaupten.

II. Die zwei Arten des Erkennens unter der Form der Ewigkeit und die Frage nach den unmittelbaren ewigen und den mittelbaren ewigen Modi.

Blicken wir von den Sätzen über das Erkennen unter der Form der Ewigkeit zurück auf die Lehre von den ewigen Modi, so liegt es nahe, mittelst der ersteren eine Lücke zu ergänzen, welche sich in der letzteren findet. Es unterscheidet nämlich Spinoza, wie wir gesehen haben, zwischen solchen ewigen, unendlichen Modifikationen, welche nach Prop. 21. p. 1 aus der absoluten Natur eines der Attribute Gottes folgen, und zwischen solchen ewigen, unendlichen Modifikationen, welche nach Prop. 22. p. 1 aus einer der aus der absoluten Natur eines Attributs unmittelbar hervorgegangenen Modifikationen folgen, oder wie es die Dem. zu Prop. 23. p. 1 ausdrückt, zwischen solchen ewigen, unendlichen Modifikationen, welche aus der absoluten Natur eines der göttlichen Attribute unmittelbar folgen, und solchen ewigen, unendlichen Modifikationen, welche aus dieser absoluten Natur folgen durch Vermittlung einer daraus unmittelbar folgenden ewigen Modifikation.[2]

---

[1] Eth. 5, Prop. 31, Schol. pag. 290.

[2] Es handelt sich also hier um mittelbar aus der Natur eines Attributs folgende ewige, unendliche Modi, um die Vermittlung ewiger Modi durch die unmittelbaren ewigen Modifikationen. In dem Schol. zu Prop. 28. p. 1, pag. 60 dagegen handelt es sich auch um die Vermittlung der endlichen Einzeldinge durch, aus der absoluten Natur Gottes mit Nothwendigkeit folgende, also durch ewige, unendliche Modifikationen. Es ist in diesem Schol. nicht

Welches sind nun die unmittelbar und welches sind die mittelbar sich ergebenden ewigen, unendlichen Modifikationen? Eine nähere Erörterung hierüber findet sich in der Ethik nirgends. So drängt sich der Versuch auf, dies aus der Erkenntnißtheorie zu eruiren, da ja die Objecte der Erkenntniß unter der Form der Ewigkeit nothwendig ewige Modi sein müssen. Es würde sich dann ergeben, daß die unmittelbar aus der absoluten Natur eines Attributs folgenden ewigen Modifikationen die Objecte der allen Menschen bekannten Gemeinbegriffe wären, oder das, was alle Dinge miteinander gemein haben, während als die mittelbaren, aus einer unmittelbaren ewigen Modifikation folgenden ewigen Modi die übrigen Objecte der Erkenntniß unter der Form der Ewigkeit anzusehen wären, also die einem Theil der Dinge miteinander gemeinsamen Eigenschaften und die Wesenheiten der Dinge. Es lassen sich jedenfalls diejenigen Eigenschaften, welche besonderen Klassen von

---

gesagt, daß die Einzeldinge unmittelbar durch die unmittelbaren ewigen Modifikationen vermittelt seien, ohne Mitwirkung der mittelbaren ewigen Modifikationen, vielmehr läßt das Schol. deutlich durchblicken, daß zur Vermittlung der endlichen Einzeldinge durch die ewigen Modifikationen auch die mittelbaren ewigen Modi mitwirken, so daß also die letzteren zwischen den unmittelbaren ewigen Modifikationen und den endlichen Einzeldingen wieder in der Mitte stünden. Denn einmal wird der Ausdruck: „wir unterscheiden die Einzeldinge von dem, was Gott unmittelbar hervorgebracht hat," korrigirt durch die Worte: „oder vielmehr von dem, was aus seiner absoluten Natur folgt" (vel potius, quae ex absoluta ejus natura sequuntur), und als die geflissentlich hervorgehobene Verbesserung des Ausdrucks: „was Gott unmittelbar hervorgebracht hat," können diese Worte nur das bezeichnen, was nach der Dem. zu Prop. 23 aus der absoluten Natur Gottes, wenn gleich in verschiedener Weise folgt, also die unmittelbaren und die mittelbaren ewigen Modifikationen. Sodann aber ist unter das, „was Gott unmittelbar hervorgebracht hat," und wodurch nach dem Schol. die Einzeldinge vermittelt sind, durch die Berufung auf Eth. 1, Prop. 24, Coroll. auch das Wesen der Dinge mit eingerechnet, denn dieses Coroll. besagt, daß Gott die Ursache dieses Wesens sei, welches wohl als ein mittelbarer ewiger Modus erscheint, nicht aber als ein unmittelbarer ewiger Modus, wie er nach Prop. 21. p. 1 sich ergibt. Zu vergleichen ist auch Eth. 1, Append. pag. 72, init.: „Wie aus den Propositionen 21. 22. 23 feststeht, ist diejenige Wirkung die vollkommenste, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht wird, und je mehr etwas Mittelursachen bedarf, um hervorgebracht zu werden, desto unvollkommener ist es." Die Hinweisung auf die Propp. 21—23 scheint zu beweisen, daß unter den hier genannten Mittelursachen ewige Modifikationen wenigstens mitbegriffen sind.

Dingen eigenthümlich sind, und die Wesenheiten der Dinge als Modifikationen des allem Gemeinsamen betrachten. Denn eine Modifikation verhält sich zu dem, woraus sie folgt, immer als ein Specielleres zu einem Allgemeineren, sie ist immer in besonderer Weise und in engerem Sinn, was jenes andere in weiterem Sinn und Umfang ist. Wir würden so als unmittelbare ewige Modifikationen in dem Attribut der Ausdehnung Ruhe und Bewegung erhalten, da das, was alle Körper miteinander gemein haben, und was das Object der allen Menschen gemeinsamen Ideen oder Begriffe ist,[1] neben dem, daß alle Körper den Begriff ihres Attributs in sich schließen, darin besteht, daß sie alle bald in langsamerer, bald in schnellerer Bewegung, und überhaupt, daß sie bald in Bewegung, bald in Ruhe sich befinden können;[2] als mittelbare ewige Modifikationen hätten wir dann im Attribut der Ausdehnung solche ewige Eigenschaften gewisser Klassen von Körpern, in denen bestimmte specielle Bewegungsgesetze sich verwirklichen, und die Wesenheiten der einzelnen Körper, welche auf besonderen Bewegungsverhältnissen beruhen, während im Attribut des Denkens dieses Verhältniß in den entsprechenden Ideen sich darstellen würde. Allein Spinoza hat sich überhaupt hierüber nicht ausführlicher erklärt. Doch können wir eine Bestätigung unserer Auffassung in einer Aeußerung Spinoza's finden, welche jedenfalls mit hieher zu beziehen ist. Der Verfasser des 65. Briefs, bei Paulus, Opp. II. pag. 672, fragt Spinoza: „Ich wünschte Beispiele von solchem, was von Gott unmittelbar hervorgebracht worden ist, und von solchem, was unter Vermittlung einer unendlichen Modifikation hervorgebracht wird. Von der ersteren Art scheint Denken und Ausdehnung, von der letzteren aber der Verstand im Denken, die Bewegung in der Ausdehnung zu sein.“[3] Hierauf antwortet Spinoza im 66. Brief, S. 674: „Beispiele, welche Du verlangst, sind von der ersten Art im Denken der absolut unendliche Verstand, in der Ausdehnung aber Bewegung und Ruhe; von der zweiten Art aber die Gestaltung (Physiognomie) des ganzen Universums, welche, obgleich sie auf unendlich mannigfaltige Weise wechselt, doch immer dieselbe bleibt, worüber das

---

[1] Eth. 2, Prop. 38, Coroll.

[2] Eth. 2, Lemma 2 pag. 90.

[3] Quarto, eorum, quae a Deo immediate producta sunt, quaeque mediante infinita quadam modificatione producuntur, exempla desiderarem. Prioris generis cogitatio, ac extensio; posterioris vero intellectus in cogitatione, motus in extensione esse videntur.

Schol. zu dem 7. Lemma vor der 14. Proposition des zweiten Buchs der Ethik nachzusehen ist." [1]

Da Spinoza nicht nur ewige Modi, sondern auch die einzelnen endlichen Dinge durch das unmittelbar von Gott Hervorgebrachte vermittelt sein läßt, so könnte es, wenn wir die Frage allein ins Auge fassen, zweifelhaft erscheinen, ob der Fragesteller Beispiele von vermittelten ewigen, oder ob er Beispiele von vermittelten endlichen Modi verlangt? Doch weist der Beisatz: „Ein unter Vermittlung einer unendlichen Modifikation Hervorgebrachtes scheint in der Ausdehnung die Bewegung zu sein," darauf hin, daß er, indem er nach solchem fragt, das unter Vermittlung einer unendlichen Modifikation hervorgebracht werde, ein so vermitteltes Ewiges zu erfahren begehrt; denn die Bewegung konnte er doch wohl nicht als ein in Spinoza's Sinn Endliches ansehen. Die Antwort aber, welche Spinoza gibt, zeigt deutlich, daß er jedenfalls ein vermitteltes Ewiges und Unendliches nennen wollte. Denn er nennt ja als Beispiel dessen, was unter Vermittlung von unmittelbar Hervorgebrachtem sich ergebe, die in allem Wechsel doch stets sich selbst gleich bleibende Gestaltung des Universums, also das, was in der Welt ewig und unveränderlich ist, und dem ganzen Universum seine sich stets gleich bleibende Physiognomie verleiht. Fragen wir nun aber, was Spinoza unter der stets sich gleich bleibenden Gestaltung des Universums, was er unter dem ewig unveränderlichen Charakter der Welt verstehe, so gibt darüber die Hinweisung auf das Schol. zu dem 7. Lemma des zweiten Theils der Ethik ausreichenden Aufschluß. Es heißt dort: wir können uns die ganze Natur als ein einziges, aus unendlich vielen Individuen zusammengesetztes Individuum denken, dessen Theile, d. h. sämmtliche Körper, auf unendlich mannigfaltige Weise wechseln, ohne irgend eine Veränderung des ganzen Individuums. Es sind aber in den vorangegangenen Lemmata die Bedingungen, unter welchen ein Individuum seine Natur und seinen eigenthümlichen Bestand trotz den Veränderungen in Beziehung auf seine Theile beibehält, genau angegeben. Wenn die Zahl, die Natur und das gegenseitige Bewegungsverhältniß seiner Theile sich gleich bleibt, dann bleibt auch das Indi-

[1] Denique exempla, quae petis, primi generis sunt in cogitatione intellectus absolute infinitus, in extensione autem motus et quies; secundi autem, facies totius universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem, de quo vide Schol. 7. Lemmatis ante Prop. 14. p. 2. — Ueber den Ausdruck facies cf. auch Tract. polit. Cap. 7, §. 25, pag. 357: Imperii facies una eademque servari debet.

viduum sich selbst gleich. So ist also das, was die Gestaltung des ganzen Universums zu einer unveränderlichen macht, das sich stets gleich bleibende Wesen der einzelnen es zusammensetzenden Individuen, von welchem ja auch die Unveränderlichkeit des gegenseitigen Bewegungsverhältnisses derselben abhängt; denn die Art, wie Körper einander ihre Bewegungen mittheilen, hängt ab von ihrer Natur; bleibt diese bei allen Körpern des Universums dieselbe, so muß auch ihre Bewegungsmittheilung und folglich ihr Bewegungsverhältniß stets sich selbst gleich bleiben. Die Unveränderlichkeit der Gestaltung des Universums gründet sich auf die Unveränderlichkeit des Wesens der Körper. Indem er für die Erklärung der stets sich selbst gleich bleibenden Gestaltung des Universums auf das Schol. des 7. Lemma im zweiten Theil der Ethik sich bezieht, begreift Spinoza in einem zusammenfassenden Ausdruck die Wesenheiten aller es zusammensetzenden Körper als ewige in die Unveränderlichkeit des Universums mit ein; denn die Unveränderlichkeit des Ganzen hängt ab von der Unveränderlichkeit des Wesens seiner Theile, und besteht in dieser. So finden wir bestätigt, daß ein unmittelbarer ewiger Modus Ruhe und Bewegung ist, daß vermittelte ewige Modi die Wesenheiten und die zu diesen Wesenheiten gehörenden Eigenschaften der Dinge sind. –

III. Eine Stelle aus dem Tractat über die Berichtigung des Verstandes.

Zum Schluß geben wir eine Stelle aus dem Tractat über die Berichtigung des Verstandes,[1] welche uns, was ja bei diesem Tractat mannigfach der Fall ist, einen Einblick in die Gedankenconception Spinoza's gewährt. Es heißt hier: „Um alle unsere Wahrnehmungen zu ordnen und einheitlich zu gestalten, müssen wir, sobald es möglich ist, und von der Vernunft gefordert wird, untersuchen, ob es nicht ein Sein gibt und was für eines, das die Ursache aller Dinge ist, so daß die Erkenntniß seines Wesens auch die Ursache aller unserer Ideen ist. Dann wird unser Geist aufs treueste die Natur wiederspiegeln,[2] denn er wird ihr Wesen, ihre Ordnung und ihre Einheit in Gedankenform in sich tragen.[3] Wir können hieraus sehen, daß es für uns das erste Erforderniß ist, immer von Naturgegenständen oder von real Vorhandenem

[1] Tract. de intellect. emend. pag. 452 f.

[2] tum mens nostra quam maxime referet naturam.

[3] Nam et ipsius essentiam, et ordinem, et unionem habebit objective.

alle unsere Ideen abzuleiten, soviel als möglich nach der Reihenfolge der Ursachen fortschreitend von einem Realen zu einem andern Realen, und zwar ohne auf Abstractionen und Gattungsbegriffe uns einzulassen, weder in der Weise, daß von ihnen auf etwas Reales geschlossen würde, noch so, daß sie von etwas Realem abgeleitet würden; denn in diesen beiden Fällen würde der wahre Fortschritt des Verstandes unterbrochen. Aber ich bemerke ausdrücklich: Ich verstehe hier unter der Reihenfolge der Ursachen und der realen Gegenstände nicht die Reihenfolge der einzelnen veränderlichen Dinge, sondern ausschließlich die Reihenfolge der feststehenden ewigen Dinge.[1] Denn die Reihenfolge der einzelnen veränderlichen Dinge ist für die menschliche Schwachheit unerreichbar, theils wegen der zahllosen Menge dieser Dinge, theils weil bei einem und demselben Ding unendlich viele Umstände sich finden, deren jeder die Ursache der Existenz oder Nichtexistenz des Dings sein kann, da ja die Existenz dieser Dinge in keinem Kausalzusammenhang mit ihrem Wesen steht, das heißt, keine ewige Wahrheit ist.[2] Uebrigens aber ist es auch gar nicht nöthig, daß wir ihre Reihenfolge verstehen: denn die Wesenheiten der einzelnen veränderlichen Dinge sind nicht ihrer Reihenfolge oder der Ordnung, in der sie existiren, zu entnehmen, da diese nur äußerliche Bezeichnungen, Beziehungen oder höchstens begleitende Umstände uns bietet, welche alle weit entfernt sind von dem innersten Wesen der Dinge. Dieses aber ist nur von feststehenden, ewigen Dingen herzuleiten und zugleich von den in diesen Dingen als ihren wahren Urkunden eingeschriebenen Gesetzen, nach welchen alle einzelnen Dinge entstehen und sich ordnen; ja diese veränderlichen einzelnen Dinge hängen so sehr innerlichst und so zu sagen wesenheitlich von diesem Feststehenden ab, daß sie ohne dasselbe weder sein, noch begriffen werden können. Deßhalb werden wir an diesem Feststehenden und Ewigen, wenn es gleich Einzelnes ist, doch wegen seiner überall hin sich erstreckenden Gegenwart und seiner im weitesten Umfang wirkenden Macht gleichsam das Allgemeine oder die Gattungen

---

[1] Sed notandum, me hic per seriem causarum et realium entium non intelligere seriem rerum singularium mutabilium, sed tantummodo seriem rerum fixarum aeternarumque.

[2] quandoquidem earum existentia nullam habet connexionem cum earundem essentia, sive, ut jam diximus, non est aeterna veritas. cf. Tract. de intellect. emend. pag. 438. Eth. 1, Prop. 33, Schol. 1. und oben S. 39 ff.

der Definitionen der veränderlichen Einzeldinge und die nächsten Ursachen aller Dinge haben.“ [1]

Wir sehen hieraus, daß Spinoza von Anfang an darauf verzichtet, den Zusammenhang der endlichen Dinge zu erkennen, und das Hauptgewicht auf die Erkenntniß des Ewigen legt, daß ihm das Wesen der Dinge ausschließlich von Ewigem, Unveränderlichem stammt und deßhalb selbst eine ewige Wahrheit ist, und daß er dieses ewige Wesen den einzelnen veränderlichen Dingen als ihr innerstes Sein, als den eigentlichen Grund ihrer Eigenthümlichkeit einwohnen läßt. Aber es ist auch bezeichnend, daß er die Reihenfolge der ewigen Ursachen — selbstverständlich nicht ein zeitliches Nacheinander derselben, denn ein solches gibt es ja für das Ewige nicht,[2] sondern das innere Verhältniß, in welchem die eine aus der andern folgt — nirgends dargestellt hat.

---

[1] Haec vero — scilic. intima essentia rerum — tantum est petenda a fixis atque aeternis rebus, et simul a legibus in iis rebus, tanquam in suis veris codicibus, inscriptis, secundum quas omnia singularia et fiunt et ordinantur; imo haec mutabilia singularia adeo intime, atque essentialiter (ut sic dicam) ab iis fixis pendent, ut sine iis nec esse nec concipi possint. Unde haec fixa et aeterna, quamvis sint singularia, tamen ob eorum ubique praesentiam ac latissimam potentiam erunt nobis tanquam universalia sive genera definitionum rerum singularium mutabilium, et causae proximae omnium rerum.

[2] Ibi — sc. in rebus aeternis — omnia haec sunt simul natura. Tract. de intellect. emend. pag. 453.

Dritter Theil.

Die Ethik Spinoza's,

oder

die Lehre von den Affecten, von der Knechtschaft und von der Freiheit des Menschen.

Erstes Kapitel.

Das Wesen der Affecte.

I. Der Selbsterhaltungstrieb als der Mittelpunkt des ethischen Lebens.

Das Princip seiner ethischen Anschauung spricht Spinoza in den zwei Sätzen aus: „Ein jedes Ding strebt, so viel an ihm liegt, in seinem Sein zu beharren,“ [1] und: „der Geist ist sich dieses seines Strebens bewußt.“ [2] Der Selbsterhaltungstrieb ist der Mittelpunkt für das ethische Leben, um die Selbsterhaltung handelt es sich bei demselben durchaus; der Selbsterhaltung dienen alle die geistigen Zustände und Vorgänge, in denen das ethische Leben besteht. Im innersten Wesen des Geistes liegt der Trieb, in seinem Sein zu beharren und sich darin nach Möglichkeit zu erhalten in unbegrenzter Dauer. Dieser Trieb ist eine dem Wesen des Geistes ursprünglich einwohnende Kraft, er ist die Macht, welche diesem Wesen an sich zukommt.[3] Das ganze ethische

---

[1] Eth. 3, Prop. 6: Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. Die Dem. sagt: quantum potest et in se est.

[2] Eth. 3, Prop. 9: Mens — hujus sui conatus est conscia.

[3] Eth. 3, Prop. 7: Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est, praeter ipsius rei actualem essentiam. Prop. 8: Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit.

Leben steht in Beziehung zu diesem Trieb der Selbsterhaltung und vollendet sich in der Vollziehung desselben, alle ethischen Vorgänge gewinnen ihren eigentlichen Sinn und ihre Bedeutung nur durch die Beziehung, in welcher sie zu dem Selbsterhaltungstrieb stehen, sie sind ethische eben vermöge ihrer Beziehung zur Selbsterhaltung.

Die ethischen Vorgänge im menschlichen Geiste sind nach Spinoza die Affecte; er nennt sie auch Gemüthsbewegungen.[1] Wir werden den Begriff derselben am genauesten wiedergeben, wenn wir sie als die Stimmungen des Geistes bezeichnen. Diese Stimmungen zu beschreiben, nachzuweisen, wie sie aus der Natur des menschlichen Geistes mit Nothwendigkeit sich ergeben und mit mathematischer Folgerichtigkeit sich entwickeln,[2] und zu zeigen, wie mittelst ihrer der Selbsterhaltungstrieb des Geistes zu seinem Vollzug kommt, ist die Absicht der ethischen Sätze Spinoza's.

II. Die drei Grundaffecte und ihr gegenseitiges Verhältniß.

1) Die Aufstellung von drei Grundaffecten: Freude, Traurigkeit und Begierde.

Charakteristisch für Spinoza's Darstellung der Affecte ist vor allem das, daß er drei Grundaffecte aufstellt, aus welchen alle übrigen Affecte hervorgehen. Diese drei Grundaffecte sind: Freude, Traurigkeit und Begierde.[3] Sie sind die Grundstimmungen, mittelst deren der Selbsterhaltungstrieb des Geistes sich vollzieht, und es gibt keine Stimmung, in welcher nicht eine von diesen drei Grundstimmungen, eigenthümlich gestaltet, vorliegen würde.[4] Indeß dürfen wir diese drei Grundstimmungen uns keineswegs als durchaus koordinirt vorstellen; die eine derselben, die Begierde, ist den beiden andern, der Freude und der

---

[1] Eth. 5, Prop. 2: Animi commotionem seu affectum. Eth. 3, Affect. defin. 27, Explic. pag. 191: Tristitiae, laetitiae commotiones.

[2] Eth. 3, Praefat. pag. 131.

[3] Eth. 3, Prop. 11, Schol. pag. 142: Praeter hos tres nullum alium agnosco affectum primarium; reliquos ex his tribus oriri in seqq. ostendam. Eth. 3, Affect. def. 4, Explic. pag. 185: Tres tantum affectus primitivos seu primarios agnosco, nempe: Laetitiae, Tristitiae et Cupiditatis. Von den übrigen heißt es, daß sie ex tribus primitivis derivantur.

[4] Eth. 3, Affect. definit., pag. 197: Ex definitionibus affectuum, quos explicuimus, liquet, eos omnes a cupiditate, laetitia vel tristitia oriri, seu potius nihil praeter hos tres esse, quorum unusquisque variis nominibus appellari solet propter varias eorum relationes et denominationes extrinsecas.

Traurigkeit, in der Weise untergeordnet, daß sie nach Form und Inhalt von ihnen bestimmt wird. Es gehört dieses Abhängigkeitsverhältniß der Begierde von Freude und Traurigkeit wesentlich zu der in der Aufstellung der drei Uraffecte gegebenen Grundlegung der Lehre Spinoza's von den Affecten; wir werden die Behauptung dieser Unterordnung und die Nothwendigkeit derselben sofort finden, wenn wir nun das Wesen der drei Grundaffecte ins Auge fassen.

2) Das Wesen der Begierde und ihre Abhängigkeit von Freude und Traurigkeit.

Wir können das Wesen der Begierde in Spinoza's Sinn nicht begreifen, ohne deren Abhängigkeit von Freude und Traurigkeit mit ins Auge zu fassen. Diese Abhängigkeit wird von Spinoza ausdrücklich betont. So heißt es Eth. 3, Prop. 37: „Die Begierde, welche nach Maßgabe von Traurigkeit oder Freude, von Haß oder Liebe entsteht, ist um so größer, je größer der betreffende Affect ist.“ [1] Ferner Eth. 3, Prop. 56, Dem. pag. 178: „Je nachdem ein jeder von äußeren Ursachen in diese oder jene Art von Freude, Traurigkeit, Liebe, Haß u. s. w. versetzt wird, d. h. je nachdem seine Natur in diesen oder jenen Zustand versetzt wird, muß seine Begierde so oder anders sein, es muß die Natur der einen Begierde von der Natur der andern Begierde in dem Maß verschieden sein, als die Stimmungen, aus welchen eine jede entsteht, unter sich verschieden sind. Es gibt also ebensoviele Arten der Begierde, als es Arten der Freude, der Traurigkeit, der Liebe u. s. w. gibt,“ wobei zu bemerken ist, daß Liebe und Haß, wie wir bald sehen werden, bei Spinoza nichts anderes sind, als bestimmte Arten von Freude und Traurigkeit. Ebenso heißt es Eth. 4, Appeud. Cap. 30, pag. 266: „Die Stimmungen der Freude und folglich auch die Begierden, welche aus ihnen sich erzeugen.“ [2] Es gehört demnach die Abhängigkeit von Freude und Traurigkeit zum Wesen der Begierde, und wird daher auch in die Definition der Begierde aufgenommen. So wenn es heißt: „Die Begierde ist das Wesen oder die Natur eines

---

[1] Cupiditas, quae prae tristitia vel laetitia, praeque odio vel amore oritur, est eo major, quo affectus major est. Die Dem. sagt noch genauer: quo major tristitia est, quo laetitia major erit; cupiditas major erit pro ratione odii et amoris.

[2] Ebenso Eth. 4, Prop. 58, Schol. pag. 247. Ferner Eth. 4, Prop. 18: Cupiditas, quae ex laetitia oritur, cupiditas, quae ex tristitia oritur. — Eth. 4, Prop. 60: Cupiditas, quae oritur ex laetitia vel tristitia.

jeden, sofern diese begriffen wird als in Folge irgend eines gegebenen Zustandes derselben bestimmt zu einer Thätigkeit," [1] was dann sofort dahin näher erläutert wird, daß die Begierde determinirt werde durch Freude oder Traurigkeit, daß die Bestimmung der Natur durch einen gegebenen Zustand derselben zu einer Thätigkeit sich vollziehe so, daß in Gemäßheit der Freude oder Traurigkeit die Begierde sich gestalte.[2] Dasselbe sagt die Stelle, in welcher Spinoza eine allgemeine Definition der Affecte geben will [3]: „Ein Affect, welcher ein Erleiden der Seele heißt, ist eine verworrene Idee,[4] durch welche der Geist eine im Vergleich zu der vorhergehenden größere oder geringere Existenzkraft seines Körpers oder eines seiner Theile aussagt, und durch deren Vorhandensein der Geist selbst bestimmt wird, mehr dieses als jenes zu denken." Der Schluß der Explic. erläutert dies dahin: „Ich habe den Zusatz: und durch deren Vorhandensein der Geist selbst determinirt wird, mehr dieses, als jenes zu denken, gemacht, um außer der Natur von Freude und Traurigkeit, welche der erste Theil der Definition auseinandersetzt, auch die Natur der Begierde auszudrücken." Hier ist wiederum deutlich gesagt, daß Freude und Traurigkeit die Begierde determiniren. An Freude und Traurigkeit hat die Begierde ihr Directiv, sie gewinnt durch sie ihren Inhalt und ihre Richtung. In der Begierde haben wir die in die Wirklichkeit tretende Gestaltung des Selbsterhaltungstriebs, und diese ist so oder anders, je nachdem sie von Freude oder Traurigkeit beeinflußt ist; unter Mitwirkung der beiden letzteren gestaltet sich der Selbsterhaltungstrieb zur Begierde. Die Begierde ist der Selbsterhaltungstrieb, wie er in Abhängigkeit von Freude und Traurigkeit in einer bestimmten Weise sich gestaltet und ins Bewußtsein tritt; denn die Begierde ist der bewußte Trieb der Selbsterhaltung.[5]

---

[1] Eth. 3, Prop. 56, Dem.: Cupiditas est ipsa uniuscujusque essentia seu natura, quatenus ex data quacunque ejus constitutione determinata concipitur ad aliquid agendum; ebenso in der Affect. definit. 1, pag. 183, nur daß hier affectione steht statt constitutione.

[2] Prout unusquisque hac aut illa laetitiae etc. specie afficitur, hoc est, prout ejus natura hoc aut alio modo constituitur.

[3] Eth. 3, Affect. general. definit. pag. 197.

[4] Affectus, qui animi Pathema dicitur, est confusa idea. Es gibt aber auch Affecte, welche nicht ein Erleiden der Seele und kein verworrenes Bewußtsein sind; auch bei diesen aber gilt die Abhängigkeit der Begierde von der Freude, worüber unten.

[5] Eth. 3, Prop. 9, Schol.: Cupiditas est appetitus cum ejusdem

So sind auch Freude und Traurigkeit wesentliche Factoren für die Entwicklung des Selbsterhaltungstriebs, da dieser erst durch ihre Vermittlung in der Begierde eine bestimmte Gestalt gewinnt, und deßhalb sind auch jene beiden unentbehrlich für die Selbsterhaltung des Menschen. Aber sie haben auch in dieser ihrer Beziehung zu der Selbsterhaltung erst ihren ethischen Werth; es müssen unter ihrem Einfluß bestimmte Begierden entstehen, und so wenig Begierde als eine bestimmte Gestaltung des Selbsterhaltungstriebs ohne Freude oder Traurigkeit sein kann, ebensowenig können letztere ohne Begierde sein; in sofern können wir auch sagen, daß Freude und Traurigkeit erst in der Begierde ihre ethische Vollendung finden.

Den Grund der Abhängigkeit der Begierde von Freude und Traurigkeit werden wir sofort begreifen, wenn wir das Wesen dieser beiden ins Auge fassen.

3) Das Wesen von Freude und Traurigkeit und der darin liegende Grund der Abhängigkeit der Begierde von diesen.

Zweierlei ist es, was nach Spinoza das Wesen von Freude und Traurigkeit ausmacht, einmal daß sie das Bewußtsein einer im Körper vorgehenden Mehrung oder Minderung von dessen Aktionskraft sind, sodann, daß sie die psychologische Modalität sind, in welcher die Mehrung oder Minderung, Förderung oder Hemmung der Aktionskraft, das heißt der Denkkraft, des Geistes sich vollzieht und zum Bewußtsein kommt. Zunächst sind diese beiden Momente, das Bewußtwerden einer Mehrung oder Minderung der Actionskraft des Körpers und die Mehrung oder Minderung der Denkkraft des Geistes, in Freude und Traurigkeit beisammen, und es muß, wo das erstere sich findet, nemlich die in der Freude und Traurigkeit zum Bewußtsein kommende Mehrung oder Minderung, Förderung oder Hemmung der Actionskraft des Körpers, vermöge des Parallelismus der Attribute auch die Mehrung oder Minderung, Förderung oder Hemmung der Actionskraft des Geistes mittelst der Freude und Traurigkeit sich vollziehen. In dieser Hinsicht sagt Eth. 3, Prop. 11: „Was irgend die Actionskraft unseres Körpers mehrt oder mindert, fördert oder hemmt, dessen Idee mehrt oder mindert, fördert oder hemmt die Denkkraft unseres Geistes,“ [1] und das

---

conscientia. Vorher heißt es, daß der appetitus sei der conatus, in suo esse perseverandi.

[1] Quicquid corporis nostri agendi potentiam auget vel minuit, juvat

Schol. fügt hinzu: „Wir sehen also, daß der Geist große Veränderungen erleiden und bald zu größerer, bald aber auch zu geringerer Vollkommenheit übergehen kann, und dieses Erleiden erklärt uns die Affecte von Freude und Traurigkeit.[1] Unter Freude werde ich also im Folgenden verstehen ein Erleiden, durch welches der Geist zu größerer Vollkommenheit übergeht; unter Traurigkeit aber ein Erleiden, durch welches er zu geringerer Vollkommenheit übergeht." Noch genauer ist die Allgemeine Definition der Affecte,[2] welche wir schon bei der Erklärung der Begierde anführten, und die Explic. dazu. Diese Definition sagt: „Ein Affect, welcher ein Erleiden der Seele heißt, ist eine verworrene Idee, durch welche der Geist eine im Vergleich zu der vorhergehenden größere oder geringere Existenzkraft seines Körpers oder eines der Theile desselben aussagt und durch deren Vorhandensein der Geist selbst bestimmt wird, mehr dieses, als jenes zu denken." Die Explic. fügt hinzu: „Weil das Wesen des Geistes darin besteht, daß er die wirkliche Existenz seines Körpers aussagt (affirmat), und wir unter Vollkommenheit das Wesen einer Sache selbst verstehen, so folgt, daß der Geist zu größerer oder geringerer Vollkommenheit übergeht, wann es ihm begegnet,[3] etwas über seinen Körper oder einen Theil desselben auszusagen, das eine im Vergleich zu der vorhergehenden größere oder geringere Realität in sich schließt." Demnach ist Spinoza's Anschauung folgende: Während im menschlichen Körper ein Vorgang sich ereignet oder ein Zustand eintritt, welcher die Existenz- und Actionskraft des Körpers oder eines seiner Theile mehrt oder mindert, fördert oder hemmt, tritt gleichzeitig und so lange, als dieser Vorgang oder Zustand und mit ihm die Kraft-Mehrung oder Minderung im Körper andauert, in der Form von Freude oder Traurigkeit im menschlichen Geist das Bewußtsein dieser im Körper sich vollziehenden Lebens-Steigerung oder Minderung, Förderung oder Hemmung auf, und zugleich mit dieser Kraft-Steigerung oder Minderung im Körper vollzieht sich eine Kraft-Steigerung oder Minderung, Förderung oder Hemmung für den Geist, und zwar eben in der Form jener Freude oder

---

vel coërcet, ejusdem rei idea mentis nostrae cogitandi potentiam auget vel minuit, juvat vel coërcet.

[1] Videmus itaque mentem magnas posse pati mutationes et jam ad majorem, jam autem ad minorem perfectionem transire, quae quidem passiones nobis explicant affectus laetitiae et tristitiae.

[2] Affect. general. definit. pag. 197.

[3] quando ei contingit.

Traurigkeit, welche die sich vollziehende Kraftsteigerung oder Kraftminderung des Körpers zum Bewußtsein bringt, und mittelst dieser Freude oder Traurigkeit. In Gemäßheit dieses Charakters von Freude und Traurigkeit, wornach die beiden Momente, daß sie eine Kraft-Mehrung oder Minderung des Körpers zum Bewußtsein bringen, und daß sie selbst einen Uebergang des Geistes zu größerer oder geringerer Vollkommenheit bedeuten, in ihnen beisammen sind, kann Spinoza sagen: „Der Affect der Freude, sofern er auf den Geist und den Körper zugleich sich bezieht.“ [1] Doch tritt in der ethischen Würdigung von Freude und Traurigkeit dasjenige Moment, wornach dieselben eine Kraft-Mehrung oder Minderung des Körpers zum Bewußtsein bringen, zurück hinter diejenige Bedeutung, welche sie für die Kraft-Steigerung oder Minderung des Geistes haben, oder genauer, jenes hat seinen ethischen Werth eben wegen seines Zusammenhangs mit der Kraftsteigerung und Kraftminderung des Geistes, und wird bei dem von Spinoza statuirten Parallelismus der körperlichen und geistigen Vorgänge stets in seiner Wichtigkeit gerade für den Geist geltend gemacht. Sind doch principiell die Zustände des Körpers, in denen eine Kraft-Steigerung oder Minderung, Förderung oder Hemmung des Körpers vorliegt, die Voraussetzung, auf Grund deren Freude oder Traurigkeit im Geist entsteht, und zugleich auch eine Kraft-Mehrung oder Minderung des Geistes sich vollzieht, so daß Eth. 3, Definit. 3, pag. 132 sagt: „Unter Affect verstehe ich Affectionen des Körpers, durch welche die Actionskraft des Körpers gemehrt oder gemindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieser Affectionen.“ Allein es gibt, nach Spinoza's ganz entschiedener und ausdrücklicher Erklärung, auch Affecte, welche der Selbstbetrachtung des Geistes entspringen, [2] auch diese sind Freude oder Traurigkeit und von diesen abhängige Begierde, und in diesem Fall liegt in Freude und Traurigkeit ein Bewußtwerden von Kraftsteigerung oder Kraftminderung des Körpers direct nicht vor.

Einer besonderen Bemerkung bedarf die in Eth. 3, Prop. 11, Schol., und in der Affect. general. definit. enthaltene Bezeichnung der Affecte als eines Erleidens des Geistes. Es ist zweifellos, daß Spinoza auch Affecte nennt, welche nicht ein Erleiden des Geistes sind, sondern Aeußerungen, Producte der reinen Selbstthätigkeit desselben; ja seine ganze ethische Anschauung gipfelt darin, daß es Affecte gibt, welche

---

[1] Eth. 3, Prop. 11, Schol. pag. 142.

[2] Eth. 3, Prop. 53. 55. 58.

nicht Passionen, sondern Actionen des Geistes sind.[1] Ist auch von diesen Stimmungen, in welchen lediglich die reine Selbstthätigkeit des Geistes zum Ausdruck kommt, die Traurigkeit ausgeschlossen, so gibt es doch Freude und Begierde, welche in keiner Weise ein Erleiden des Geistes bedeuten. Es ist daher jedenfalls eine Inkorrectheit des Ausdrucks, wenn die Affecte oder speciell Freude und Traurigkeit nur ganz im allgemeinen als ein Erleiden des Geistes bezeichnet werden. Allein die Sache selbst unterliegt keinem Zweifel; Spinoza spricht es auf's bestimmteste aus, daß es Freude und Begierde gebe, welche der reinen Selbstthätigkeit des Geistes entspringen. Und auch hier bedeutet die Freude einen Uebergang des Geistes zu größerer Vollkommenheit, und das Bewußtwerden hievon, auch hier steht die Begierde in dem Verhältniß zur Freude, daß sie von ihr aus ihren Impuls erhält. Auch die Bezeichnung als „verworrene Ideen" gilt nicht von allen Affecten, sie gilt ebensowenig von ihnen allen, als das, daß sie ein Erleiden des Geistes seien. Deßhalb gibt Spinoza eine umfassendere, auf alle Arten von Freude, Traurigkeit und Begierde anwendbare und sie alle unter sich begreifende Definition dieser drei Grundaffecte in den Worten:[2] „Begierde ist das Wesen des Menschen selbst, sofern dieses begriffen wird als in Folge irgend eines gegebenen Zustandes desselben bestimmt zu einer Thätigkeit. — Freude ist des Menschen Uebergang von geringerer zu größerer Vollkommenheit. — Traurigkeit ist des Menschen Uebergang von größerer zu geringerer Vollkommenheit."

Fassen wir die Bestimmungen Spinoza's über Freude und Traurigkeit zusammen, so haben wir nach denselben diese Affecte so zu definiren: Freude ist das Gefühl einer im Menschen, körperlich und geistig, vor sich gehenden Lebensförderung und Kraftsteigerung und als solches selbst eine Steigerung und Förderung der Thatkraft des Geistes; Traurigkeit ist das Gefühl einer im Menschen, körperlich und geistig, vor sich gehenden Lebenshemmung und Kraftminderung und als solches selbst eine Schwächung und Hemmung der Thatkraft des Geistes. Oder kürzer: Freude ist das erhebende und stärkende Gefühl einer Lebensförderung, einer Erhöhung der Kraft, Traurigkeit ist das niederdrückende und schwächende Gefühl einer Lebenshemmung, einer Minderung der Kraft.

Von dem Wesen der Freude und der Traurigkeit aus sehen wir

---

[1] Eth. 3, Definit. 3. Prop. 58.

[2] Eth. 3, Affect. Definit. 1. 2. 3. pag. 183 f.

nun leicht ein, warum Spinoza die Begierde von diesen beiden abhängig sein und bestimmt werden läßt. In Freude und Traurigkeit kommt dem Geiste zum Bewußtsein, in welchem Verhältniß seine Zustände zu seiner Selbsterhaltung stehen, es kommt ihm darin zum Bewußtsein, welche seiner Zustände dieser seiner Selbsterhaltung förderlich, welche derselben ihr hinderlich sind; dadurch wird der Selbsterhaltungstrieb ein bewußter, dadurch gewinnt er ein bewußtes Motiv und einen bestimmten Inhalt, so wird er zur bestimmten und bewußten Begierde; ohne dieses Motiv, das er in Freude oder Traurigkeit hat, wäre er blind, unbewußt und unbestimmt.

4) Die Rückwirkung der Begierde auf Freude und Traurigkeit.

Ist auf die angegebene Weise der Grund deutlich, warum die Begierde als eine bestimmte und bewußte Gestaltung des Selbsterhaltungstriebs von Spinoza in das Verhältniß der Abhängigkeit von Freude und Traurigkeit gesetzt wird, so ist auf der anderen Seite aus der Natur von Freude und Traurigkeit ersichtlich, daß eine Rückwirkung von der Begierde aus auf Freude und Traurigkeit in der Weise statt finden muß, daß die Befriedigung einer Begierde Freude, die Nichtbefriedigung einer solchen Traurigkeit hervorruft; denn die Begierde ist ein bewußtes Streben der Selbsterhaltung; wird dieses befriedigt, so muß der Geist darin eine Lebensförderung erkennen, d. h. sich freuen, wird es nicht befriedigt, so muß er eine Lebenshemmung empfinden, d. h. traurig gestimmt werden.

5) Das gegenseitige Verhältniß der aus der Freude und der aus der Traurigkeit sich entwickelnden Begierden.

a) Das Wesen der beiderseitigen Begierden.

Fragen wir nun, welche Form der Selbsterhaltungstrieb in Abhängigkeit von Freude und Traurigkeit annimmt, so finden wir das Grundgesetz hiefür in den Worten ausgesprochen: „In der Stimmung der Traurigkeit ist das Streben des Menschen ausschließlich darauf gerichtet, die Traurigkeit zu entfernen; freudig gestimmt begehrt der Mensch nichts anderes, als seine Freude festzuhalten.“ [1] Nach diesem

---

[1] Eth. 3, Prop. 37, Dem.: „Quicquid homo tristitia affectus conatur, est tristitiam amovere; — — homo, laetitia affectus, nihil aliud cupit,

Gesetz entfalten sich alle einzelnen Acte des Begehrens, so vollzieht sich der Selbsterhaltungstrieb als ein bewußter. Der Freude sich hinzugeben und mit aller ihm zu Gebot stehenden Macht darauf hinzuwirken, daß der Zustand der Freude in ihm fortdaure, das erfordert das Wesen des Menschen, weil in der Freude eine Steigerung seiner Actionskraft sich vollzieht. Umgekehrt aber erfordert auch sein Wesen, daß er gegen die Traurigkeit sich sträube, weil in ihr eine Minderung seiner Kraft vor sich geht. Die aus der Traurigkeit entspringende Begierde ist eine Reaction der innersten Lebenskraft des Geistes, eine Reaction seiner Macht und seines Triebs zur Selbsterhaltung gegen die Traurigkeit; eben diese Reaction ist die Aeußerung seiner Lebensfähigkeit. „Je größer die Traurigkeit ist, einem um so größeren Theil der Actionskraft des Menschen muß sie sich entgegensetzen, mit um so größerer Actionskraft wird also der Mensch sich ihr widersetzen und streben, sie zu entfernen, das heißt, um so größer wird seine Begierde oder sein Trieb sein, die Traurigkeit zu entfernen.“ [1]

b) Das Verhältniß der Stärke der beiderseitigen Begierden.

Aus dem Begriff von Freude und Traurigkeit erklärt sich nun auch der Satz: [2] „Die Begierde, welche aus der Freude entspringt, ist bei sonst gleichen Verhältnissen stärker, als diejenige Begierde, welche aus der Traurigkeit entspringt.“ Da mittelst der Freude eine Mehrung oder Förderung der Actionskraft des Geistes sich vollzieht, mittelst der Traurigkeit aber eine Minderung oder Hemmung derselben, so muß auch die Stärke der Begierde da, wo Freude ist, größer sein, als wo Traurigkeit ist; denn im ersteren Fall bringt sie eine vermehrte und gestärkte, im letzteren eine geminderte und gehemmte Actionskraft des

quam eandem conservare. cf. Eth. 3, Prop. 44, Schol. pag. 167: Unusquisque suum esse conservare, et tristitiam, quantum potest, amovere semper conabitur.

[1] Eth. 3, Prop. 37, Dem.: Quo tristitia major est, eo majori parti hominis agendi potentiae necesse est opponi; ergo quo major tristitia est, eo majore agendi potentia conabitur contra homo tristitiam amovere, hoc est, eo majore cupiditate, sive appetitu conabitur tristitiam amovere.

[2] Eth. 4, Prop. 18. Cupiditas, quae ex laetitia oritur, caeteris paribus fortior est cupiditate, quae ex tristitia oritur.

Geistes zum Ausdruck. „Freude und Traurigkeit," sagt die Dem. zu Eth. 3, Prop. 57, pag. 180, „sind Leidenschaften, durch welche die Macht eines jeden, oder sein Selbsterhaltungstrieb gemehrt oder gemindert, gefördert oder gehemmt wird. Aber unter dem Selbsterhaltungstrieb verstehen wir, sofern derselbe auf den Geist und den Körper zugleich sich bezieht, die Begierde; also ist Freude oder Traurigkeit die Begierde selbst, sofern diese von äußeren Ursachen gemehrt oder gemindert, gefördert oder gehemmt wird." Demnach liegt auch in der Freude eine Mehrung und Förderung, in der Traurigkeit eine Minderung und Hemmung der Kraft der Begierde. Zwar ruft die Traurigkeit eine Reaction des Selbsterhaltungstriebs und den Widerstand der Kraft des Geistes hervor, und die Begierde wird, sofern sie aus der Traurigkeit entsteht, um so größer, je größer dieser letztere Affect selbst ist, indem ein um so größerer Theil der Kraft des Geistes sich der Traurigkeit entgegenstemmt. Aber diese Geisteskraft ist eben durch die Traurigkeit selbst geschwächt, darum entspricht der Größe oder Heftigkeit der aus der Traurigkeit entspringenden Begierde nicht im gleichen Verhältniß die Stärke oder Kraft derselben; die Größe der Begierde, die Traurigkeit wegzuräumen, sichert noch nicht ihren Erfolg, dieser Erfolg kann nur aus der Kraft des Geistes selbst stammen, und diese ist geschwächt durch die Traurigkeit selbst. Dagegen bei der Freude ist die Actionskraft des Geistes erhöht; die Kraft der aus der Freude entspringenden Begierde muß also stärker sein, als die Kraft der aus der Traurigkeit entspringenden Begierde, unter sonst gleichen Verhältnissen, wozu selbstverständlich auch das gehört, daß die Freude und die Traurigkeit gleich groß sei. Eben damit, daß die Freude die Kraft des Geistes mehrt, die Traurigkeit sie vermindert, motivirt denn auch Spinoza selbst den Satz, daß die aus der Freude entspringende Begierde unter sonst gleichen Verhältnissen stärker sei, als die aus der Traurigkeit entspringende Begierde. „Die Begierde ist das Wesen des Menschen selbst, das heißt sein Selbsterhaltungstrieb. Deßhalb wird die Begierde, welche aus der Freude entspringt, durch diese Stimmung selbst gefördert oder verstärkt (augetur), und dagegen diejenige, welche aus der Traurigkeit entsteht, durch die Stimmung der Traurigkeit selbst geschwächt (minuitur) [1] oder gehemmt; und folglich muß die Kraft der Begierde, welche aus der

---

[1] Daß hier das augetur und minuitur eine Mehrung und Minderung der Kraft der Begierde bedeutet, erhellt unmittelbar aus dem Zusammenhang.

Freude entsteht, aus der menschlichen Macht und zugleich aus der Macht der äußeren Ursache, die Kraft derjenigen Begierde aber, welche aus der Traurigkeit entsteht, aus der menschlichen Macht allein erklärt werden,[1] und folglich ist jene stärker als diese.“

Um den letzteren Ausdruck zu verstehen, daß die Kraft der aus der Freude entspringenden Begierde aus der menschlichen Macht und zugleich aus der Macht der äußeren Ursache, die Kraft der aus der Traurigkeit entspringenden Begierde aus der menschlichen Macht allein zu erklären sei, müssen wir einerseits erwägen, daß es sich hier bloß um solche Freude oder Traurigkeit handelt, welche durch eine äußere Ursache hervorgerufen ist; in Betreff der Freude ist dies im Text selbst ausdrücklich gesagt, in Betreff der Traurigkeit erhellt es sodann daraus, daß es sich um Freude und Traurigkeit unter sonst gleichen Verhältnissen handelt. Sodann müssen wir uns an das Wesen der aus der Traurigkeit hervorgehenden Begierde erinnern. Dieses Wesen ist Reaction gegen die Traurigkeit. Die äußere Ursache hat die Traurigkeit hervorgerufen, es ist also die aus der Traurigkeit entspringende Begierde zugleich Reaction gegen die Macht der auf den Menschen einwirkenden, ihn traurig stimmenden äußeren Ursache, Reaction gegen die Macht dieser Ursache über den Geist und Kampf gegen ihren Einfluß auf den Geist. Die Macht dieser Begierde, die Kraft derselben kann daher nicht aus dieser äußeren Ursache mit herstammen, kann nicht mitbegründet sein durch deren Gewalt über den Geist, sondern diese Kraft kann, wie die Begierde selbst die Reaction des Selbsterhaltungstriebs ist, so auch nur aus diesem letzteren allein kommen, sie kann nur die Macht des Menschen selbst sein. Und nehmen wir hinzu, daß der Selbsterhaltungstrieb durch die äußere Ursache sogar geschwächt, seine Gewalt gehemmt ist, so ist deutlich, daß nur um so mehr das, was die aus der Traurigkeit entstehende Begierde an Kraft hat, aus der eigenen Macht des Menschen stammen muß, daß es nichts sein kann als der im Geiste trotz dem schwächenden Einfluß der Traurigkeit noch übrige Rest von Kraft, daß es sich nur bestimmt nach der dennoch vorhandenen Geistesmacht. Die Kraft der aus der Traurigkeit entspringende Begierde ist in doppelter Weise gehemmt, einmal innerlich durch den lähmenden Einfluß der Traurigkeit und der diese bewirkenden äußeren Ursache, und

---

[1] atque adeo vis cupiditatis, quae ex laetitia oritur, potentia humana simul et potentia causae externae; quae autem ex tristitia, sola humana potentia definiri debet.

dann dadurch, daß sie die Traurigkeit wegräumen, gegen sie ankämpfen soll; da kann die Kraft dieser Begierde nur das sein, was dem Geiste trotz der Traurigkeit von Energie des Selbsterhaltungstriebs geblieben ist. Anders ist es bei der aus der Freude entspringenden Begierde. Hier wirkt die Kraft des Menschen selbst mit der äußeren Ursache zusammen in der gleichen Tendenz, die Freude zu erhalten, und dazu ist die Energie des Geistes durch die Freude, also durch die Macht der äußeren Ursache gehoben und gesteigert. So erklärt sich leicht der Satz: Die Kraft der Begierde, welche aus der Freude entsteht, ist aus der menschlichen Macht und zugleich aus der Macht der äußeren Ursache, die Kraft der aus der Traurigkeit entspringenden Begierde dagegen aus der menschlichen Macht allein zu erklären.

Indeß erhebt sich auf den ersten Blick hier noch eine weitere Schwierigkeit. Vis cupiditatis, quae ex tristitia oritur, sola humana potentia definiri debet, sagt Eth. 4, Prop. 18, Dem. Dagegen heißt es Eth. 4, Prop. 64, Dem.: Tristitia est transitio ad minorem perfectionem, quae propterea per ipsam hominis essentiam intelligi nequit. „Die Traurigkeit ist der Uebergang zu einer geringeren Vollkommenheit, und kann deßwegen aus dem Wesen des Menschen selbst nicht verstanden werden.“ Die beiden Sätze könnten einander zu widersprechen scheinen; indeß löst sich dieser Schein sofort auf, wenn wir beachten, daß dort von der Kraft der aus der Traurigkeit entspringenden Begierde, hier von der Traurigkeit selbst die Rede ist. Die Traurigkeit selbst kann aus dem Wesen des Menschen nicht erklärt werden, das ist so unbedingt mit dem ganzen Princip Spinoza's gegeben, folgt mit solch' unausweichlicher Konsequenz aus seiner Grundanschauung, wornach im Wesen des Menschen kein Grund irgend einer Minderung, noch irgend eines Leidens, noch des Zerstörtwerdens liegt, daß es hierüber keiner weiteren Erklärung bedarf. Aber auch das folgt aus dem, was Spinoza über das Wesen des Menschen sagt, mit Evidenz, daß dieses gegen die Traurigkeit reagiren, sie von dem Menschen fortzuschaffen suchen muß, es folgt aus dem Wesen der Traurigkeit, daß die Kraft, mit der der Mensch gegen sie reagirt, bloß die eigene Kraft desselben ist. Nur ist auch das offenbar, daß diese Kraft bereits von der äußeren Ursache geschwächt ist, und daß auch die Begierde, die Traurigkeit zu entfernen, hervorgerufen ist durch die äußere, die Traurigkeit und die Schwächung des Geistes durch letztere veranlassende Ursache; aus dem Wesen des Menschen allein, ohne diese Ursache, würde selbstverständlich auch diese Begierde sich nicht entwickeln.

III. Das Verhältniß der Affecte zu den Ideen.

1) Der psychologische Unterschied beider.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Affecte bei Spinoza etwas ganz anderes sind, als ein objectives Erkennen oder ein theoretisches Wissen. Sie sind Bewußtseinsformen, die aber eben ihre Eigenthümlichkeit haben, sie sind besondere psychologische Modalitäten, in denen dem Geiste etwas bekannt wird, aber weder in der Weise des Begriffs, noch in der der Vorstellung, noch auch in der Weise der Anschauung, sondern in der Weise der Stimmung. Was in Freude und Traurigkeit dem Geiste zum Bewußtsein kommt, das ist die Lebens- und Kraft-Steigerung oder Minderung, Hemmung oder Förderung seines eigenen Körpers und des Geistes selbst, was ihm in der Begierde bekannt wird, das ist sein eigenes Streben, aber nicht so geschieht dieses Bewußtwerden, daß er dabei sich ein theoretisches Urtheil darüber bilden würde, sondern in jener eigenthümlichen und unmittelbaren Weise, welche den Charakter der Stimmungen ausmacht. Auch sind es nicht äußere Objecte, auf welche die Affecte als solche sich beziehen würden, sondern lediglich die Zustände des eigenen Körpers und Geistes. Es sind daher die Affecte zwar Modi des Denkens oder Bewußtseinsformen, aber sie sind wesentlich verschieden von den Ideen. Spinoza spricht dies selbst deutlich genug aus, wenn er sagt:[1] „Modi des Denkens, wie Liebe, Begierde oder überhaupt alle Affecte können nicht vorhanden sein, wenn nicht in demselben Individuum die Idee des geliebten Gegenstandes vorhanden ist.“ So zweifellos nun aber der Unterschied der Affecte von den Ideen, sofern letztere ein objectives, theoretisches Erkennen bedeuten, ist, so ist es doch durch Spinoza's eigene Ausdrucksweise nöthig gemacht, diesen Unterschied hervorzuheben, da er die Affecte selbst einigemale mit dem Wort „Idee“ bezeichnet.[2] Es ist dies, wie das Ax. 3. p. 2 deutlich zeigt, nur ein ungenauerer Ausdruck für „Modi des Denkens.“ Den Unterschied des in den Affecten vorliegenden Bewußtwerdens von dem theoretischen Erkennen hebt nun aber Spinoza selbst noch näher hervor, wenn er sagt:[3] „Alle

---

[1] Eth. 2, Ax. 3, pag. 78.

[2] Eth. 3, Definit. 3, pag. 132. Affect. general. definit. pag. 197.

[3] Eth. 3, Affect. general. definit. pag. 198: Omnes corporum ideae, quas habemus, magis nostri corporis actualem constitutionem, quam corporis externi naturam indicant; at haec, quae affectus formam consti-

Ideen von Körpern, welche wir haben, zeigen mehr den wirklichen Zustand unseres Körpers, als die Natur eines fremden Körpers an. Diejenige Idee nun aber, welche das eigenthümliche Wesen eines Affects ausmacht, muß den Zustand des Körpers oder eines seiner Theile anzeigen oder ausdrücken, welchen der Körper oder ein Theil desselben hat in Folge davon, daß seine Actions- oder Lebenskraft gemehrt oder gemindert, gefördert oder gehemmt wird. Aber ich bemerke ausdrücklich: wenn ich sage, der Affect sei eine Idee, welche eine im Vergleich zu der vorhergehenden größere oder geringere Existenzkraft des Körpers oder eines Theils desselben aussagt, so verstehe ich darunter nicht, daß der Geist einen Vergleich anstelle zwischen dem gegenwärtigen und dem früheren Zustand seines Körpers, sondern ich verstehe darunter, daß die Idee, welche den eigenthümlichen Charakter des Affects ausmacht, etwas über den Körper aussagt, das mehr oder weniger Realität als vorher da war in Wahrheit in sich schließt.“ Indem Spinoza hier ausspricht, daß in den Affecten — es sind die Affecte von Freude und Traurigkeit gemeint — nicht, wie in den übrigen Ideen, eine Erkenntniß äußerer Körper gegeben sei, sondern nur ein Innewerden der Zustände des eigenen Körpers, ausschließlich nach der Seite der in ihnen sich vollziehenden Kraft-Mehrung oder Minderung, unterscheidet er das in den Affecten liegende Bewußtsein seinem Inhalt nach von der theoretischen oder objectiven Erkenntniß; indem er hinzufügt, das in den Affecten gegebene Innewerden der Kraft-Mehrung oder Minderung komme nicht zu Stand auf dem Wege der Vergleichung des gegenwärtigen Zustandes mit dem früheren, nicht auf dem Wege der Reflexion, weist er der in den Affecten sich vollziehenden Kenntniß eine eigenthümliche, vom theoretischen Erkennen verschiedene Form zu. In der That könnte das theoretische Erkennen eine Kraftmehrung oder Kraftminderung des

---

tuit, corporis vel alicujus ejus partis constitutionem indicare vel exprimere debet, quam ipsum corpus, vel aliqua ejus pars habet ex eo, quod ipsius agendi potentia sive existendi vis augetur vel minuitur, juvatur vel coërcetur. Sed notandum, cum dico majorem vel minorem existendi vim, quam antea, me non intelligere, quod mens praesentem corporis constitutionem cum praeterita comparat, sed quod idea, quae affectus formam constituit, aliquid de corpore affirmat, quod plus minusve realitatis revera involvit, quam antea. Die Definition hatte gesagt: Affectus, qui animi Pathema dicitur, est confusa idea, qua mens majorem vel minorem sui corporis vel alicujus ejus partis existendi vim, quam antea, affirmat.

Körpers begreifen nur mittelst der Vergleichung des gegenwärtigen Zustandes mit dem vorhergegangenen, nur mittelst der Reflexion; indem Spinoza diese von den Affecten ausschließt, wahrt er dem in ihnen liegenden Innewerden einen von dem theoretischen Erkennen durchaus verschiedenen Charakter, er wahrt ihm seine besondere Eigenthümlichkeit.

2) Die Abhängigkeit der Affecte von den Ideen.

Gleichwohl stehen die Stimmungen zu den Ideen in der engsten Beziehung: sie sind von denselben abhängig. „Unter allen Modis des Denkens," sagt Spinoza ausdrücklich, „welche das Wesen des Menschen ausmachen, ist die Idee der Natur nach der erste, und wenn diese gegeben ist, müssen in demselben Individuum die übrigen Modi, welchen die Idee der Natur nach vorhergeht, sein." [1] Die Beziehung auf das Ax. 3. p. 2 zeigt, daß die übrigen Modi des Denkens, welchen immer eine Idee vorhergehen muß, die Affecte sind. Principiell besteht der Geist aus Ideen; diese sind also die Grundlage für die Entstehung der Affecte. Geht im Geist eine Mehrung oder Minderung seiner Actionskraft vor sich, so muß diese darin begründet sein, daß er diese oder jene Idee hat. Es sind also die geistigen Zustände, auf welche sich die Affecte beziehen, und deren Folge die Affecte sind, eben die Ideen. Die Ideen rufen Freude oder Traurigkeit hervor,[2] in Betreff der Ideen tritt der Selbsterhaltungstrieb in Thätigkeit, aus den Ideen entspringen die Stimmungen, die Ideen sind maßgebend für die Gestaltung der letzteren; dies ergibt sich daraus, daß die Stimmungen in Abhängigkeit stehen von den gegebenen Zuständen des Geistes. Aber es ergibt sich für die Stimmungen auch in so fern, als dieselben in Abhängigkeit stehen von den Zuständen des Körpers, indem sie die darin sich vollziehende Kraft-Mehrung oder Minderung des Körpers zum Bewußtsein bringen. Denn principiell weiß der menschliche Geist von seinem Körper etwas nur vermittelst der Ideen, es kann also das Bewußtwerden der im Körper vor sich gehenden Kraft-Steigerung oder Minderung sich ebenfalls nur vollziehen so, daß es als Folge jener Ideen auftritt; auch in dieser Beziehung gilt also: die Idee ist der

---

[1] Eth. 2, Prop. 11, Dem.

[2] Deßhalb sagt Spinoza: Freude oder Traurigkeit, begleitet von einer Idee, als ihrer Ursache. Eth. 3, Affect. definit. 24, pag. 190: affectus laetitiae et tristitiae, quos idea rei externae comitatur tanquam causa; — — quos idea rei internae comitatur, tanquam causa.

Natur nach früher als der Affect. Als Bewußtseinsformen, als modi cogitandi, müssen die Stimmungen, auch sofern sie auf den Körper sich beziehen, aus der ersten Form des Bewußtseins, welche den Körper zum Object hat, d. h. aus den Ideen resultiren. Zudem geht ja die Kraft-Mehrung oder Minderung des Körpers durchaus parallel mit der in den Ideen liegenden und durch sie verursachten Kraft-Steigerung oder Minderung des Geistes, und das Bewußtsein jener körperlichen Kraft-Steigerung oder Minderung fällt durchaus zusammen mit dem Bewußtwerden der Kraft-Steigerung oder Minderung des Geistes. Denn „was irgend die Actionskraft unseres Körpers mehrt, oder mindert, fördert oder hemmt, dessen Idee mehrt oder mindert, fördert oder hemmt die Denkkraft unseres Geistes.“ Deßwegen treten die Stimmungen im Geiste immer auf in Abhängigkeit von den Ideen; sobald eine Idee da ist, in welcher eine Mehrung oder Minderung der Denkkraft des Geistes liegt, und mit der eine Kraft-Mehrung oder Minderung des Körpers parallel geht, tritt eine Stimmung auf, mittelst deren diese Mehrung oder Minderung zum Bewußtsein kommt und, soweit sie den Geist betrifft, sich vollzieht, und mittelst welcher der Selbsterhaltungstrieb sich äußert; es ist keine Stimmung, welche nicht im Gefolge und in Begleitung einer Idee ins Bewußtsein träte.

3) Die Folgen der Abhängigkeit der Affecte von den Ideen.

a) Die Beziehung der Affecte auf die Objecte der Ideen. — Liebe und Haß.

Das erste und nächste, was sich für die Stimmungen aus ihrer Abhängigkeit von den Ideen ergibt, ist das, daß sie in Beziehung treten zu den Objecten, welche die Ideen dem Geiste vorhalten und zum Bewußtsein bringen. Denn diese Objecte bilden den Inhalt der Ideen; sollen die Stimmungen auf die Ideen sich beziehen und von ihnen abhängig sein, so müssen sie auch die Form einer Beziehung auf jene deren Inhalt bildenden Objecte und einer Abhängigkeit von denselben annehmen. Deßhalb setzen Freude und Traurigkeit in Folge ihres Begleitetseins von Ideen die Förderung oder Hemmung der eigenen Lebens- und Actionskraft des Menschen in Verbindung mit jenen Objecten, die Begierde richtet sich auf sie, Freude, Traurigkeit und Begierde drücken eine Beeinflussung durch jene Objecte aus und treten zu ihnen in ein bewußtes Verhältniß. Sehr häufig erscheinen vermöge des Begleitetseins der Stimmungen von den Ideen die Objecte der letzteren als die Ursache von Freude und Traurigkeit, sofern sie mittelst jener Ideen sich als die Ursache von Lebensförderungen oder Hemmungen darstellen, und

hieraus entstehen zwei Hauptformen von Freude und Traurigkeit, nemlich Liebe und Haß. „Liebe," sagt Spinoza, „ist nichts anderes, als Freude, begleitet von der Idee einer äußeren Ursache, und Haß nichts anderes, als Traurigkeit, begleitet von der Idee einer äußeren Ursache." [1] Indeß dürfen wir den Ausdruck „äußere Ursache" nicht zu sehr premiren; es gibt auch Liebe, welche besteht in Freude begleitet von der Idee einer Ursache, welche nicht wohl als eine äußere bezeichnet werden kann, z. B. die Liebe zu Gott oder die Selbstliebe; es wäre wohl genauer, zu sagen, Liebe sei Freude, begleitet von der Idee einer sie bewirkenden Ursache. Liebe und Haß sind Affecte, welche äußerst häufig auftreten, und in den mannigfaltigsten Formen vorkommen, die von Freude und Traurigkeit abgeleiteten Affecte sind hauptsächlich Species von Haß und Liebe, Haß und Liebe gehören unter die gewaltigsten Stimmungen und unter die mächtigsten Triebfedern des menschlichen Begehrens und Strebens.

b) Die Haupteintheilung der Affecte in Affecte der Leidenschaft (passiones) und in Affecte der Selbstthätigkeit (actiones).

Eine zweite höchst wichtige Folge der Abhängigkeit der Stimmungen von den Ideen ist das Zerfallen der Stimmungen in die zwei Hauptabtheilungen von Leidenschaften und von Acten der reinen Selbstthätigkeit des Geistes, oder in Passionen und Actionen, gemäß dem Zerfallen der Ideen in die zwei Hauptformen der inadäquaten und der adäquaten Ideen. Denn die inadäquaten Ideen sind selbst ein Erleiden des Geistes, so müssen auch die Stimmungen, welche ihnen entsprechen und aus ihnen hervorgehen, Zustände des Leidens oder Leidenschaften sein; umgekehrt sind die adäquaten Ideen reine Acte der Selbstthätigkeit, und so sind auch die aus ihnen sich entwickelnden Stimmungen solche Producte der reinen Selbstthätigkeit. Bei dem durchgreifenden Unterschied von Leiden und reiner Selbstthätigkeit müssen nach dieser Differenz auch die Stimmungen in zwei wesentlich von einander verschiedene Hauptformen auseinandertreten, und so stellt denn auch Spinoza gleich an die Spitze seiner Lehre von den Affecten den Gegensatz der inadäquaten und der adäquaten Ideen als den Haupteintheilungsgrund für die Stimmungen, welche nach demselben in Leidenschaften und Acte der reinen Selbstthätigkeit sich scheiden. „Der Geist strebt, sowohl sofern er klare

---

[1] Eth. 3, Prop. 13, Schol.: Amor nihil aliud est, quam laetitia concomitante idea causae externae, et odium nihil aliud, quam tristitia concomitante idea causae externae.

und deutliche, als auch sofern er verworrene Ideen hat, in seinem Sein zu verharren in einer unbegrenzten Dauer und ist sich dieses seines Strebens bewußt."[1] „Unser Geist verhält sich theils selbstthätig, theils aber auch leidend, nemlich sofern er adäquate Ideen hat, in sofern ist er nothwendig selbstthätig, und sofern er inadäquate Ideen hat, in sofern verhält er sich nothwendig leidend."[2] „Die Acte der Selbstthätigkeit entspringen allein aus adäquaten Ideen, die Zustände des Leidens aber hängen allein ab von den inadäquaten Ideen."[3] „Ich nenne uns dann selbstthätig, wenn etwas in uns oder außer uns geschieht, dessen adäquate Ursache wir sind, das heißt, wenn aus unserer Natur etwas in uns oder außer uns folgt, das durch sie allein klar und deutlich erkennt werden kann. Im Gegensatz hiezu nenne ich uns leidend, wenn in uns etwas geschieht oder aus unserer Natur etwas folgt, dessen Ursache wir nur theilweise sind." „Unter Affect verstehe ich Affectionen (Zustände) des Körpers, durch welche die Actionskraft des Körpers selbst gemehrt oder gemindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen (das Bewußtsein) von diesen Affectionen. Wenn wir also von diesen Affectionen die adäquate Ursache sein können, dann verstehe ich unter einem Affect einen Act der Selbstthätigkeit; andernfalls eine Leidenschaft."[4] Hier ist deutlich ausgesprochen, daß die Affecte theils Leidenschaften, theils Actionen des Geistes seien, daß die Leidenschaften von inadäquaten Ideen abhängen und aus solchen entspringen, und diejenigen Stimmungen, welche reine Acte der Selbstthätigkeit sind, aus adäquaten Ideen hervorgehen, endlich, daß Leidenschaft eine Stimmung sei, welche nicht aus unserer Natur allein folgt, eine Action aber oder eine Stimmung der Selbstthätigkeit etwas, das aus unserer Natur allein ohne fremdes Eingreifen folgt. Ebenso heißt es Eth. 4, Append. Cap. 1, pag. 259: „Alle unsere Bestrebungen oder Begierden folgen aus der Nothwendigkeit unserer Natur so, daß sie entweder durch diese allein als ihre nächste Ursache verstanden werden können, oder nur, sofern wir ein Theil der Natur sind, der für sich ohne andere Individuen nicht adäquat begriffen werden kann." Cap. 2: „Die Begierden, welche aus unserer Natur so folgen, daß sie durch diese allein verstanden werden können, sind jene, welche sich auf den Geist beziehen, sofern dieser aus adäquaten Ideen

---

[1] Eth. 3, Prop. 9.
[2] Eth. 3, Prop. 1.
[3] Eth. 3, Prop. 3.
[4] Eth. 3, Definit. 2. und 3. pag. 132.

besteht; die übrigen Begierden aber gehören zum Geiste nur, sofern dieser die Dinge inadäquat begreift, und ihre Macht und ihr Wachsthum darf nicht durch die Macht des Menschen, sondern muß durch die Macht der Dinge, welche außer uns sind, erklärt werden, und deßhalb werden jene mit Recht Actionen, diese aber Passionen (Leidenschaften) genannt; denn jene zeigen immer unsere Macht an, diese dagegen unsere Unmacht und verstümmelte Erkenntniß.“ In den Actionen also macht sich die eigene Natur des Menschen ohne Hemmung und ohne fremdartige Einflüsse geltend, in den Leidenschaften dagegen kann der Geist nicht seine Thätigkeit ausschließlich nach den Gesetzen seiner eigenen Natur geltend machen, sondern er wird von äußeren Einflüssen beherrscht, gerade weil in den inadäquaten Ideen, aus denen die Leidenschaften folgen, der Geist auch bereits von außen her beeinflußt und in seinem Wesen beschränkt ist, während der Geist in den adäquaten Ideen thätig ist einzig in Gemäßheit seiner eigenen Natur, einzig nach den inneren Gesetzen derselben. Deßhalb heißt der Zustand, in welchem der Geist inadäquate Ideen hat und von Leidenschaften beherrscht wird, die Knechtschaft des Menschen, derjenige Zustand des Geistes dagegen, welcher darin besteht, daß der Geist adäquate Ideen hat, und in denjenigen Stimmungen sich befindet, welche als Acte seiner reinen Selbstthätigkeit zu charakterisiren sind, heißt die Freiheit des Menschen. Doch ist zu beachten, daß auch die Leidenschaften, wie die inadäquaten Ideen aus der Natur des Menschen theilweise folgen, daß auch in ihnen eine Thätigkeit des Geistes vorliegt, eine Aeußerung seines Wesens, nur nicht reine Selbstthätigkeit, sondern eine Thätigkeit, welche von außen bestimmt wird, nach äußeren Einflüssen sich richten muß und von diesen gezwungen wird. Auch bei den Lebensförderungen, bei den Kraftsteigerungen, welche dem Geist in den Leidenschaften zum Bewußtsein kommen, nicht nur bei den ihm darin widerfahrenden Hemmungen und Minderungen, ist der Geist nicht frei, sie folgen nicht rein aus seiner Natur, auch sie sind ihm aufgezwungen, aufgedrungen von äußeren Ursachen, welche seine Thätigkeit bestimmen, und so steht in den Leidenschaften auch der Selbsterhaltungstrieb unter fremder Herrschaft, weil er vermöge der Abhängigkeit seiner Aeußerungen von Freude und Traurigkeit hier nicht rein von sich aus thätig ist, sondern nach äußeren Einflüssen sich richtet und von solchen bald geschwächt, bald gesteigert wird, und zwar, wie wir sehen werden, gesteigert wird oft genug in einer dem Wesen des Menschen keineswegs angemessenen Weise. Deßhalb liegt in jeder Leidenschaft eine Beschränkung der Selbstständigkeit des Menschen und ein Eingriff in die freie Existenz seines Wesens vor. „Die Gewalt einer jeden Leidenschaft, die Steigerung derselben und ihre Fortdauer bestimmt

sich nicht nach der Macht unseres Selbsterhaltungstriebs, sondern nach der Macht, welche eine äußere Ursache hat im Vergleich mit der unsrigen. Denn das Wesen einer Leidenschaft kann nicht erklärt werden aus unserem Wesen allein, das heißt, die Macht einer Leidenschaft kann nicht bestimmt werden nach der Macht unseres Selbsterhaltungstriebs, sondern sie muß nothwendig bestimmt werden nach der Macht, welche eine äußere Ursache hat, verglichen mit der unsrigen."[1] In demselben Verhältniß, in welchem eine äußere, ihm fremdartige Ursache auf den Menschen einwirkt, ist ihm eine Fessel angelegt, in demselben Verhältniß ist er nicht mehr ganz er selbst, in demselben Verhältniß ist die Existenz, die Entfaltung und Lebensäußerung, die reine Selbstthätigkeit seines Wesens negirt. Die Leidenschaften führen immer eine solche Negation seines Wesens für den Menschen mit sich, und sind möglich nur dadurch, daß der Mensch in einer Lage sich befindet und eine Beschaffenheit an sich hat, welche den äußeren Ursachen gestattet, eine solche Negation der Existenz seines Wesens herbeizuführen. Diese seine Lage ist sein Hineingestelltsein in den Naturzusammenhang, diese seine Beschaffenheit, welche ihn leidensfähig macht, kommt ihm zu deßwegen, weil er verflochten ist in den Kausalnexus der Dinge, dessen Wesen darin besteht, daß kein einzelnes Ding, das ihm angehört, sein kann ohne die Einwirkung anderer Dinge, keines sich isoliren kann von den Beeinflussungen von außen, daß alles in gegenseitiger Wechselwirkung aneinanderhängt und von der Gesammtheit aller Ursachen bestimmt wird. Nur in sofern, als er dem Naturzusammenhang angehört, ist der Mensch leidensfähig und leidend. „Wir sehen, daß die Leidenschaften den Geist betreffen nur in sofern, als er etwas hat, das eine Negation in sich schließt, das heißt, in sofern, als er betrachtet wird als ein Theil der Natur, der für sich getrennt von anderen nicht klar und deutlich begriffen werden kann."[2]

So ergibt sich die Haupttheilung der Affecte in Leidenschaften und in Acte der reinen Selbstthätigkeit, entsprechend der Haupttheilung der Ideen in inadäquate und adäquate Ideen. Wir werden finden, daß auch den beiden Arten, in welche die adäquaten Ideen selbst zerfallen, den Ideen der zweiten und den Ideen der dritten Stufe der Erkenntniß, je wieder besondere Affecte entspringen.

---

[1] Eth. 4, Prop. 5. mit der Dem.

[2] Eth. 3, Prop. 3, Schol.: Videmus itaque passiones ad mentem non referri nisi quatenus aliquid habet, quod negationem involvit, sive quatenus consideratur naturae pars, quae per se absque aliis non potest clare et distincte percipi. Die Prop. und deren Dem. hatte ausgeführt, daß der Geist Leidenschaften habe nur in sofern, als er aus inadäquaten Ideen bestehe.

Zweites Kapitel.

Die Leidenschaften oder die Affecte aus der Imagination.

Da die Leidenschaften aus den inadäquaten Ideen entstehen, und diesen ihr Dasein verdanken, so müssen sie sich gestalten in Gemäßheit derselben; es müssen daher alle Eigenthümlichkeiten der inadäquaten Ideen in den Leidenschaften sich wiederspiegeln und auf den Charakter derselben ihren Einfluß üben. Sehen wir denn zu, wie dies geschieht.

Die Gesammtheit der inadäquaten Ideen bildet die Imagination. Die Imagination besteht zunächst aus den einzelnen Vorstellungen, dann aus den Verbindungen der Vorstellungen; die ersteren bilden die primäre, die letzteren die secundäre Form der Imagination. Wir betrachten zuerst die erstere, sodann die letztere in ihrem Einfluß auf die Entstehung und den eigenthümlichen Charakter der Leidenschaften.

A. Die Gestaltung der Leidenschaften in Gemäßheit der primären Form der Imagination oder der einzelnen Vorstellungen.

I. Die Entstehung der Imagination aus den Affectionen des menschlichen Körpers und der Einfluß hievon auf die Gestaltung der Leidenschaften.

1) Die Theilung der Leidenschaften je nachdem die Affection sich auf den ganzen Körper gleichmäßig oder auf einen einzelnen Theil desselben vorwiegend bezieht.

Die Imagination entsteht aus den Affectionen des menschlichen Körpers durch äußere Körper, indem der Geist die hieraus sich bildenden körperlichen Zustände schaut. Diese Entstehungsursache der Vorstellungen ist principiell auch der Entstehungsgrund der Leidenschaften; auch sie gründen sich principiell auf die Affectionen des menschlichen Körpers, und diese müssen um so mehr für die Leidenschaften von Belang sein, als letztere auch körperliche Zustände zum Ausdruck bringen. Der Einfluß dieser ihrer Entstehungsursache auf die Leidenschaften macht sich zuerst geltend nach dem Unterschied, der unter den Affectionen des menschlichen Körpers stattfindet in derjenigen Beziehung, daß entweder der ganze Körper gleichmäßig beeinflußt ist, oder ein Theil desselben vorwiegend. „Die Stimmung der Freude, auf Körper und Geist zugleich bezogen, nenne ich Lustgefühl (titillato) oder Heiterkeit (hilaritas), die Stimmung der Traurigkeit aber Schmerz (dolor) oder Melancholie (melancholia). Lustgefühl und Schmerz beziehen sich auf den Menschen, sofern ein Theil desselben vor den übrigen afficirt ist, Heiterkeit aber

und Melancholie treten ein, sofern alle Theile gleichmäßig afficirt sind.“ [1] Uebrigens bezieht sich Heiterkeit, Lustgefühl, Melancholie und Schmerz, wenn gleich nicht ausschließlich, doch vorwiegend, auf den Körper,[2] das heißt, sie bringen vorwiegend körperliche Zustände zum Bewußtsein, sind vorwiegend der Ausdruck körperlicher Lebensförderungen oder Lebenshemmungen; sie kommen aber bei der Beurtheilung der Leidenschaften vom Standpunkt der Vernunft ebenfalls in Betracht und sind für diese Beurtheilung von Wichtigkeit.[3]

2) Das Zusammenwirken der Natur des menschlichen Körpers und der Natur der ihn afficirenden Körper zur Gestaltung der Affectionen des menschlichen Körpers und der Einfluß hievon auf die Gestaltung der Leidenschaften.

Einer derjenigen Sätze, welche für Spinoza's Erklärung der Leidenschaften von der größten Wichtigkeit sind, ist der Satz, daß die Affectionen des menschlichen Körpers, auf welche auch die inadäquaten Ideen sich gründen, in ihrer besonderen Gestaltung abhängen theils von der Natur des menschlichen Körpers und der jeweiligen Beschaffenheit desselben, theils von der Natur und Beschaffenheit des afficirenden Körpers. Es besteht ja gerade das Wesen der Leidenschaften darin, daß sie Stimmungen sind erzeugt durch dieses Zusammenwirken der Natur der äußeren Körper mit der Natur des menschlichen Körpers zur Herbeiführung bestimmter Zustände des letzteren. Es ergibt sich nun daraus, daß die Leidenschaften principiell auf die durch dieses Zusammenwirken hervorgerufenen menschlichen Zustände sich gründen, eine Reihe höchst wichtiger Charakterzüge derselben.

a) Die Verschiedenheit der Stimmungen, welche ein und dasselbe Object auf verschiedene Subjecte und auf ein und dasselbe Subject zu verschiedenen Zeiten hervorruft.

Eth. 3, Prop. 51: Verschiedene Menschen können von einem und demselben Object verschiedenartig gestimmt werden, und ein und derselbe Mensch kann von einem und demselben Object zu verschiedenen Zeiten verschieden gestimmt werden.

---

[1] Eth. 3, Prop. 11, Schol.

[2] Eth. 3, Affect. definit. 3, Explic. pag. 185: Definitiones hilaritatis, titillationis, melancholiae et doloris omitto, quia ad corpus potissimum referuntur et non nisi laetitiae aut tristitiae sunt species.

[3] Eth. 4, Prop. 42. 43. 44.

Denn der menschliche Körper wird von äußeren Körpern aufs mannigfaltigste afficirt; es können also verschiedene Menschen zu derselben Zeit verschiedenartig afficirt sein; folglich wird ein und dasselbe Object, je nach der Verschiedenheit der bereits bei ihnen vorhandenen Affection, in welcher es sie antrifft, auch eine verschiedene Wirkung auf sie üben. Und ebenso kann derselbe menschliche Körper zu verschiedenen Zeiten verschieden afficirt sein, er kann also von demselben Object bald in diesem, bald in einem anderen Zustand getroffen werden, und demgemäß von demselben bald so, bald anders afficirt werden, je nachdem der Zustand ist, in welchem er gerade von jenem Object getroffen wird. Die Stimmungen aber richten sich nach jenen Affectionen. Je nachdem die Stimmungen verschieden sind, in welchen ein Subject sich eben befindet, wird ein und dasselbe Object auch verschiedene Stimmungen in ihm hervorrufen. So ist es möglich, daß, was der eine liebt, der andere haßt, was der eine fürchtet, der andere nicht fürchtet, und daß ein und derselbe Mensch jetzt liebt, was er vorher haßte, jetzt wagt, was er vorher fürchtete u. s. w.

b) Das Schwanken des Geistes zwischen verschiedenen Stimmungen in einem und demselben Moment.

Daraus, daß die Stimmungen sich gestalten in Gemäßheit der Affectionen des menschlichen Körpers und daß diese sich bilden durch das Zusammenwirken der Beschaffenheit des menschlichen Körpers mit der Beschaffenheit äußerer Körper, ergibt sich nun aber auch das, daß derselbe Mensch zu ein- und derselben Zeit von einem und demselben Object auf verschiedene Weise afficirt werden kann, daß er so in demselben Moment demselben Object gegenüber verschiedenartig gestimmt sein und so in seinen Stimmungen gegen dasselbe hin- und herschwanken kann, ein Zustand, den Spinoza als fluctuatio animi bezeichnet; er ist ein Hin- und Herschwanken zwischen entgegengesetzten Affecten, und wird von Spinoza als dasselbe bezeichnet, was bei der Imagination der Zweifel sei, nur daß in dem einen Fall, wenn Stimmungen miteinander streiten, das Schwanken größer sei. Der Grund dieser Erscheinung liegt darin, daß der menschliche Körper aus sehr vielen Individuen von verschiedener Natur zusammengesetzt ist, von denen, eben wegen der Verschiedenheit ihrer Natur, jedes von einem und demselben Körper wieder anders afficirt werden kann, als die anderen, so daß auch der menschliche Körper von einem und demselben Object auf die mannigfaltigsten Arten afficirt werden kann. Wenn das afficirende Object selbst wieder aus verschiedenartigen Individuen zusammengesetzt

ist, also insbesondere wenn es wieder ein menschlicher Körper ist, so tritt noch ein weiterer Grund ein, welcher es ermöglicht, daß ein und dasselbe Object in einem und demselben Moment das gleiche Subject verschiedenartig afficirt und einen Widerstreit der Stimmungen in demselben hervorruft. In diesem Fall kann nemlich ein und derselbe Theil des menschlichen Körpers von jenem Object zugleich auf verschiedene Weisen afficirt werden, da jedes der das Object zusammensetzenden Individuen, gemäß der Verschiedenheit der Natur derselben, auf jenen Theil des menschlichen Körpers wieder anders einwirken kann.[1]

Es ist die Zusammensetzung des menschlichen Körpers, beziehungsweise des ihn afficirenden Objects, aus verschiedenartigen Individuen eine der Ursachen, welche den Widerstreit entgegengesetzter Stimmungen gegenüber demselben Object herbeiführen können; indeß ist sie, wie wir finden werden, nicht die einzige Ursache hiefür.

c) Die Verschiedenheit der Leidenschaften je nach den Objecten, welche den Körper, beziehungsweise den Geist, beeinflussen.

Es ergibt sich daraus, daß die von äußeren Körpern bewirkten Zustände des menschlichen Körpers die Spuren jener äußeren Körper an sich tragen, und daß demgemäß auch die inadäquaten Ideen jene äußeren Körper zu ihrem Inhalt haben, daß auch auf die Leidenschaften jene äußeren Objecte bestimmend einwirken und ihnen ihren Charakter aufdrücken. Eth. 3, Prop. 56: „Von Freude, Traurigkeit und Begierde, und folglich von einem jeden Affect, der aus diesen zusammengesetzt ist, wie von dem Schwanken der Seele zwischen freudiger und trauriger Stimmung, oder der von den obigen abgeleitet ist, wie von Liebe, Haß,

[1] Eth. 3, Prop. 17, Schol. pag. 147: — — non quod negem, animi fluctuationes plerumque oriri ab objecto, quod utriusque affectus sit efficiens causa. Nam corpus humanum ex plurimis diversae naturae individuis componitur, atque adeo ab uno eodemque corpore plurimis diversisque modis potest affici; et contra, quia una eademque res multis modis potest affici; multis ergo etiam diversisque modis unam, eandemque corporis partem afficere poterit. Ich übersetze: „Denn ein menschlicher Körper ist aus vielen Individuen verschiedener Natur zusammengesetzt, und kann folglich von einem und demselben Körper auf sehr viele verschiedene Arten afficirt werden; und umgekehrt kann er, weil ein und dasselbe Ding auf verschiedene Arten afficirt werden kann, vermöge seiner Zusammensetzung aus vielen verschiedenartigen Individuen, auch einen und denselben Theil eines andern menschlichen Körpers verschiedenartig afficiren."

Hoffnung, Furcht u. s. w. gibt es ebensoviele Arten, als es Arten von Objecten gibt, von welchen wir afficirt werden.“ Dem.: „Freude und Traurigkeit und folglich auch die Stimmungen, welche aus diesen zusammengesetzt und von ihnen abgeleitet sind, sind Leidenschaften; wir leiden aber nothwendig, sofern wir inadäquate Ideen haben; und sofern wir diese haben, insofern allein leiden wir, das heißt, insofern allein leiden wir nothwendig, als wir Vorstellungen der Imagination haben, oder als wir auf eine Weise afficirt werden, welche die Natur unseres Körpers und die Natur des äußeren Körpers in sich schließt. Die Natur einer jeden Leidenschaft muß also so erklärt werden, daß darin die Natur des Objects, von welchem wir afficirt werden, sich ausprägt.“ Das Schol. nennt als besonders hervorragende Beispiele solcher Affecte, deren specifische Eigenthümlichkeit von den Objecten, auf welche sie sich beziehen, herrührt: Ueppigkeit, Trunksucht, Wollust, Geiz, Ehrsucht.

d) Die unmittelbare Uebertragung der Affecte mit den daraus sich ergebenden Folgen.

Das Princip der für Spinoza's Charakteristik der Leidenschaften sehr wichtigen Uebertragung der Affecte (imitatio affectuum) spricht Eth. 3, Prop. 27 aus:

In Folge davon, daß wir uns etwas, das uns ähnlich ist und gegen das wir noch keinen Affect empfinden, als in eine gewisse Stimmung versetzt vorstellen, werden wir unmittelbar von einer ähnlichen Stimmung ergriffen.

Denn die Stimmung, in welcher wir uns das uns ähnliche Ding begriffen vorstellen, setzt voraus eine bestimmte Affection seines Körpers; unsere Vorstellung des so afficirten Dings setzt voraus, daß unser eigener Körper von dem Körper jenes Dinges, und zwar von dem in jener Affection begriffenen Körper desselben, afficirt worden ist, daß also auch jene Affection des anderen Körpers auf unseren Körper eingewirkt hat. Da unser Körper jenem anderen Körper ähnlich ist, so muß auch jene Affection des anderen Körpers unverändert oder ohne große Veränderung auf unseren Körper übertragen worden sein, es muß in unserem Körper, wegen seiner Aehnlichkeit mit jenem andern Körper, die Einwirkung jener Affection des anderen Körpers eine ihr selbst ähnliche Affection hervorgebracht haben. Die Vorstellung jener Stimmung in dem uns ähnlichen Ding setzt also voraus, daß in unserem eigenen Körper eine Affection entstanden, ein Zustand bewirkt worden ist ähnlich der Affection oder dem Zustand, in welchem der Körper des anderen

Dinges sich befindet, diese Affection unseres eigenen Körpers ist in jener Vorstellung von der Stimmung des uns ähnlichen Dinges enthalten, jene Vorstellung drückt diese Affection unseres eigenen Körpers aus und hat folglich auch unmittelbar zur Folge, daß in uns eine Stimmung entsteht ähnlich derjenigen Stimmung, in welcher wir uns das uns ähnliche Ding begriffen vorstellen. [1]

Die hier geschilderte unmittelbare Uebertragung einer Stimmung wird, wenn sie hinsichtlich der Traurigkeit eintritt, Mitleiden (commiseratio) genannt, d. h. Traurigkeit, entstanden aus dem Unglück eines andern. Für die diesem entsprechende Stimmung der Freude, für die Stimmung einer aus dem Glück eines andern entstandenen Freude, erklärt Spinoza keinen Namen zu finden. Die Affect. definit. 24, pag. 190 subsumirt auch sie, „invita vocabuli significatione," unter die misericordia. Die Uebertragung einer Begierde heißt Nachahmungssucht (aemulatio), welche nichts anderes ist als Begierde nach etwas, welche in uns entsteht daraus, daß wir uns vorstellen, andere uns Aehnliche haben dieselbe Begierde.

Aus dem Grundsatz von der unmittelbaren Uebertragung der Affecte ergibt sich nun eine Reihe von weiteren Folgerungen:

aa) Eth. 3, Prop. 27, Coroll.: Wenn wir uns vorstellen, daß Jemand, dem gegenüber wir nicht schon vorher durch eine Stimmung eingenommen sind, ein uns ähnliches Ding mit Freude erfülle, so werden wir mit Liebe gegen denselben erfüllt werden; stellen wir uns dagegen vor, daß derselbe ein solches Ding mit Traurigkeit erfülle, so werden wir von Haß gegen denselben ergriffen werden. Denn die Freude, beziehungsweise die Traurigkeit, womit seine Person das uns ähnliche Ding erfüllt, wird durch die Affectenübertragung unsere eigene Freude oder Traurigkeit, und da wir jene Person als die äußere Ursache davon uns vorstellen, so entsteht in uns gegen sie Liebe oder Haß, nach der Definition: Liebe ist Freude, verbunden mit der Vorstellung einer äußeren Ursache, Haß ist Traurigkeit, verbunden mit der Vorstellung einer äußeren Ursache.

bb) Eth. 3, Prop. 30 mit dem Schol.: Wenn Jemand etwas gethan hat, wovon er sich vorstellt, daß es andere [2] in Freude versetze,

---

[1] Wir geben in obiger Beweisführung den Gedankengang der Dem.

[2] Es sind hier und in den übrigen Folgesätzen aus dem Princip der Affectenübertragung unter den Anderen solche gemeint, welche uns ähnlich sind und denen gegenüber wir nicht schon durch eine Stimmung voreingenommen sind.

so wird er in Freude, begleitet von der Idee seiner selbst, als der Ursache, versetzt werden, mit andern Worten, er wird sich selbst mit Freude betrachten. Hat er umgekehrt etwas gethan, wovon er sich vorstellt, daß es andere in Traurigkeit versetze, so wird er dagegen sich selbst mit Traurigkeit betrachten.

Der Grund ist, daß die Freude, in welche er andere versetzt zu haben glaubt, seine eigene Freude wird, vermöge der Affectenübertragung (nach der Dem., wo es heißt: per Prop. 27). Das Schol. fügt hinzu: Genau genommen ist die hier deducirte Freude über sich selbst und die geschilderte Traurigkeit über sich selbst eine Art von Liebe und Haß (Selbstliebe und Selbsthaß). Da jedoch Liebe und Haß auf äußere Objecte bezogen werden, so werden wir jenen Affecten andere Namen geben. Wir werden die Freude über sich selbst, wenn sie daraus entsteht, daß der Mensch von andern gelobt zu werden glaubt, Ruhmgefühl (gloria), wenn sie nicht aus diesem Anlaß entsteht, Selbstbefriedigung (acquiescentia in se ipso) nennen, die Traurigkeit über sich selbst, wenn sie daher kommt, daß der Mensch von andern getadelt zu werden glaubt, Schamgefühl (pudor), andernfalls Reue (poenitentia).[1] Da es nun leicht möglich ist, daß die Freude, in welche Jemand andere Leute zu versetzen glaubt, bloß in seiner eigenen Einbildung vorhanden ist und jeder bemüht ist, sich über sich selbst alles das vorzustellen, wodurch er erfreut zu werden meint, so geschieht es leicht, daß ein von Ruhmgefühl erfüllter Mensch übermüthig ist und sich einbildet, allen angenehm zu sein, während er allen lästig ist.

cc) Eth. 3, Prop. 31: Wenn wir uns vorstellen, daß Jemand etwas liebe oder begehre oder hasse, das wir selbst lieben oder hassen oder begehren, so werden wir in Folge dieser Vorstellung den betreffenden Gegenstand um so beharrlicher lieben u. s. w. Stellen wir uns dagegen vor, daß ein anderer das, was wir lieben, verabscheue, oder

---

[1] Der Text hat: Laetitiam, concomitante idea causae externae, gloriam, et tristitiam huic contrariam pudorem appellabimus. Intellige, quando laetitia vel tristitia ex eo oritur, quod homo se laudari vel vituperari credit; alias laetitiam concomitante idea causae externae acquiescentiam in se ipso, tristitiam vero eidem contrariam poenitentiam vocabo. Es versteht sich aus dem Zusammenhang von selbst und erhellt auch aus Eth. 3, Affect. definit. 24, Explic. pag. 190, verglichen mit Affect. definit. 30, pag. 192 und 31, pag. 193, daß es in beiden Fällen heißen muß: internam. Der Grund der Stimmung ist hier eine eigene Handlung, mit der man andere erfreut oder betrübt zu haben sich vorstellt.

umgekehrt, so werden wir zwischen entgegengesetzten Stimmungen hin und her schwanken.[1]

Denn es wird im ersten Fall zu der schon bestehenden Liebe u. s. w. die aus der Affectenübertragung sich ergebende Liebe u. s. w. als Verstärkung hinzutreten; im zweiten Fall wird zu der vorhandenen Liebe hinzukommen die aus der Affectenübertragung entspringende Verabscheuung, und so werden wir zu gleicher Zeit denselben Gegenstand lieben und verabscheuen, d. h. wir werden zwischen Liebe und Verabscheuung hin und her schwanken.

dd) Eth. 3, Prop. 40: Wer sich vorstellt, von Jemand gehaßt zu werden, ohne demselben irgend eine Ursache zum Haß gegeben zu haben, wird ihn wieder hassen.

Denn nach dem Gesetz der Affectenübertragung (per Prop. 27) wird die Vorstellung des Hasses bei dem andern den Vorstellenden selbst mit Haß erfüllen, d. h. mit Traurigkeit, begleitet von der Idee einer äußeren Ursache, und da er sich keine andere Ursache dieser Traurigkeit vorstellt, als jenen, der ihn haßt, so wird ihn die Vorstellung, von Jemand gehaßt zu werden, mit Traurigkeit erfüllen, begleitet von der Idee, daß jener, der ihn haßt, die Ursache davon sei. So entsteht aus der Vorstellung, gehaßt zu werden, Gegenhaß.[2]

Schol.: Stellt man sich dagegen vor, einem andern eine gerechte Ursache zum Haß gegeben zu haben, so wird man (nach Prop. 30, siehe oben bb) mit Schamgefühl erfüllt werden. Dies wird jedoch selten vorkommen (da der Mensch alles das, was ihn traurig stimmt, — und dazu gehört ja die Thatsache, gerechte Ursache zum Haß gegeben zu haben — in Abrede zu ziehen bestrebt ist, worüber weiter unten).

Coroll. I: Wer sich dagegen vorstellt, daß einer, den er liebt, ihn hasse, in dem wird Haß und Liebe miteinander streiten, da Liebe nach der Voraussetzung, Haß in Gemäßheit der Affectenübertragung nach dem in Prop. 40 auseinandergesetzten Grundsatz in ihm vorhanden ist.[3]

ee) Eine unmittelbare Folge des in Prop. 40 ausgesprochenen Grundsatzes ist der Satz Eth. 3, Prop. 43, erster Theil:

Haß wird vermehrt durch Haß, welchem er bei dem andern Theil begegnet.

---

[1] animi fluctuationem patiemur.

[2] Odii reciprocatio. Noch eine andere Entstehungsweise des Gegenhasses aus der Vorstellung, gehaßt zu werden, werden wir weiter unten finden.

[3] Es ist also zu suppliren: ihn hasse ohne daß er selbst gerechte Ursache zum Haß gegeben habe.

Denn dieser Haß des Andern wird wieder den Gegenhaß des Hassenden hervorrufen, und dieser Gegenhaß wird den schon vorhandenen früheren Haß desselben vermehren.

ff) Eth. 3, Prop. 41: Wenn Jemand sich vorstellt, von einem andern geliebt zu werden, ohne demselben irgend eine Ursache zur Liebe gegeben zu haben, so wird er ihn wieder lieben — nach demselben Gesetz, nach welchem die Vorstellung, ohne gerechte Ursache gehaßt zu werden, Gegenhaß hervorruft.

Schol. Glaubt er aber, einen gerechten Grund zur Liebe gegeben zu haben, so wird er sich (bei sich selbst) rühmen, was nach dem Grundsatz, daß jeder das zu bejahen strebt, was ihn mit Freude erfüllt, häufiger vorkommt; es ist das Gegenstück zu der Entstehung des Schamgefühls aus der Vorstellung, gerechte Ursache zum Haß gegeben zu haben.

Coroll.: Glaubt sich einer von Jemand, den er haßt, geliebt, so wird Haß und Liebe in seiner Seele streiten.

gg) Prop. 47: Freude, welche daraus entsteht, daß wir uns vorstellen, ein Ding, das wir hassen, werde zerstört, oder es werde demselben sonst ein Uebel zugefügt, ist immer auch von einer traurigen Stimmung begleitet.

Dem.: Erhellt aus Prop. 27 (d. h. aus dem Gesetz der Affectübertragung); denn sofern wir uns vorstellen, daß ein uns ähnliches Ding mit Traurigkeit erfüllt werde, werden wir mit in Trauer versetzt.

Die übrigen Folgerungen, welche sich aus dem Gesetz der Affectübertragung in Verbindung mit anderen, aus der Natur der Imagination folgenden Eigenthümlichkeiten der Leidenschaften ergeben, werden wir bemerken, wenn wir diese Eigenthümlichkeiten betrachten.

II. Das Gesetz, daß der Geist sich einen Gegenstand als gegenwärtig vorstellt so lange, bis sein Körper auf eine Weise afficirt worden ist, welche die Existenz jenes Gegenstandes ausschließt, in seinem Einfluß auf die Gestaltung der Leidenschaften.

1) Die Gleichheit der Affecte gegenüber einer gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Sache.

Aus der Eigenthümlichkeit der Imagination, daß der Geist äußere Körper, von denen der menschliche Körper einmal afficirt worden ist, wenn sie gleich nicht mehr wirklich existiren und nicht mehr gegenwärtig

sind, doch als gegenwärtig betrachtet, folgt das Gesetz, welches Eth. 3, Prop. 18 ausspricht:

Der Mensch wird durch die Vorstellung einer vergangenen oder zukünftigen Sache in dieselbe Stimmung von Freude und Traurigkeit versetzt, wie durch die Vorstellung einer gegenwärtigen Sache.

Denn in der Vorstellung wird eine Sache immer als gegenwärtig angeschaut, in die Vorstellung als solche sind die Unterschiede von vergangen oder künftig gar nicht mitaufgenommen, in der einzelnen Vorstellung für sich kommen diese Unterschiede gar nicht vor, sondern hier erscheint alles als gegenwärtig. Anders dagegen gestaltet sich die Sache, wenn die Vorstellung von etwas verbunden wird mit der Vorstellung der Vergangenheit oder Zukunft. Dieser Fall beruht auf einer Verbindung verschiedener Vorstellungen, und wir haben ihn ins Auge zu fassen bei der Erörterung des Einflusses, welchen die Ideenverbindungen auf die Gestaltung der Leidenschaften ausübt.

Aus dem Grundsatz, daß die Imagination als solche ihre Objecte als gegenwärtige präsentirt, so daß der Unterschied der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft dabei gar nicht in Betracht kommt, läßt sich auch, wie das Schol. zu Eth. 3, Prop. 47 ausführt, der bereits oben als eine Folgerung aus der Affectenimitation abgeleitete Satz dieser Proposition beweisen, daß Freude, welche aus der Vorstellung entsteht, daß ein von uns gehaßter Gegenstand zerstört oder sonst geschädigt worden sei, nie ohne alle Traurigkeit im Geiste auftreten kann. Denn wir stellen uns einen Gegenstand, so oft wir uns an denselben erinnern, stets als gegenwärtig vor, unser Körper ist dabei ebenso afficirt, wie er es war, als jener Gegenstand erstmals vorgestellt wurde, und so müssen wir einen gehaßten Gegenstand, so oft wir uns an ihn erinnern, immer mit Traurigkeit betrachten, da ja der Haß eine Art der Traurigkeit ist. Diese Traurigkeit wird, so lange das Bild jenes Gegenstandes dem Geist vorschwebt, zwar zurückgedrängt durch die Freude über seine Zerstörung, aber nicht ganz aufgehoben, und so wechselt diese Freude mit der Traurigkeit, welche wir beim Gedanken an den Gegenstand empfinden; sie tritt jedesmal wieder aufs neue hervor, so oft jene Traurigkeit zurückgedrängt wird. Hier haben wir auch den Grund dafür, daß die Menschen sich freuen, so oft sie an ein überstandenes Uebel sich erinnern, und daß es ihnen Vergnügen macht, Gefahren, aus denen sie gerettet worden sind, zu erzählen. Sie stellen sich dann die Gefahr als noch zukünftig vor, und fürchten sich davor; aber die Idee der Befreiung, welche sie mit der Idee dieser Gefahr verbanden, als sie aus ihr befreit wurden, hebt die Furcht auf, erfüllt sie aufs neue mit dem Gefühl der Sicherheit und versetzt sie in Freude.

2) Das Streben des Geistes, die Vorstellung von dem festzuhalten, was ihn erfreut, und wenn er sich etwas vorstellt, das ihn betrübt, etwas anderes sich vorzustellen, das die Existenz der ihn betrübenden Sache ausschließt.

Auch noch in anderer Weise, als in der sub. 1 ausgeführten, erweist sich als einer der für die Erklärung der Leidenschaften wichtigsten Sätze die über das Wesen der **Imagination** in Eth. 2, Prop. 17 aufgestellte Theorie, daß der menschliche Geist, wenn sein Körper auf eine Weise afficirt ist, welche die Natur eines äußeren Körpers in sich schließt, jenen äußeren Körper als wirklich existirend oder als sich gegenwärtig anschaut so lange, bis sein eigener Körper in einer Weise afficirt wird, welche die Existenz oder Gegenwart jenes Körpers ausschließt. Auf diese Proposition gründet denn auch Spinoza eine Menge seiner Sätze über die Leidenschaften; sie ist ihm für die Affectenlehre von nicht minderer Bedeutung, als für die Erkenntnißtheorie. In der ersteren, in der Affectenlehre, begegnen wir dem obigen Satz auch häufig in derjenigen Form, welche ihm die Dem. zu Eth. 2, Prop. 17 gibt: So lange der menschliche Körper auf die genannte Weise afficirt ist, so lange hat der menschliche Geist eine Idee, welche die Existenz oder Gegenwart der Natur jenes Körpers nicht ausschließt, sondern setzt, bis der menschliche Körper in einer die Existenz oder Gegenwart jenes Körpers ausschließenden Weise afficirt wird.

Unmittelbar aus dieser Eigenthümlichkeit der Imagination ergibt sich für die Leidenschaften das allgemeine Gesetz, welches in Eth. 3, Prop. 12 und 13 ausgesprochen ist. Diese Propositionen lauten:

Prop. 12: Der Geist strebt, so viel er kann, dasjenige sich vorzustellen, was die Actionskraft seines Körpers mehrt oder fördert.[1]

Prop. 13: Wenn der Geist sich etwas vorstellt, was die Actionskraft seines Körpers mindert oder hemmt, so strebt er, soviel er kann, sich solche Dinge vorzustellen oder ihrer sich zu erinnern, welche die Existenz dessen ausschließen, was die Actionskraft seines Körpers mindert oder hemmt.[2]

---

[1] Mens, quantum potest, ea imaginari conatur, quae corporis agendi potentiam augent vel juvant.

[2] Cum mens ea imaginatur, quae corporis agendi potentiam minuunt, vel coërcent, conatur, quantum potest, rerum recordari, quae horum existentiam secludunt. Die Dem. sagt: imaginari, vel recordari. In den meisten späteren Stellen, welche die Prop. 13 wiederholen, heißt es imaginari; so sagt z. B. Eth. 3, Prop. 20, Dem.: Mens per Prop. 13 hujus ea ima-

Denn, was den Satz der Prop. 12 betrifft, so ist, so lange der Geist sich etwas vorstellt, was die Actionskraft seines Körpers mehrt, gemäß dem bei der Imagination vorliegenden Parallelismus der Affectionen des Körpers, der menschliche Körper auf eine Weise afficirt, welche seine Actionskraft mehrt oder fördert, folglich wird ebensolange die Denkkraft des Geistes gemehrt oder gefördert, und somit strebt der Geist, vermöge seines Selbsterhaltungstriebs, nach Kräften, eben jenes sich vorzustellen. [1] Umgekehrt aber wird, so lange der Geist sich Dinge vorstellt, welche die Actionskraft des Körpers mindern oder hemmen, ebensolange die Kraft des Geistes und des Körpers gemindert oder gehemmt. Nichts destoweniger muß der Geist jene Dinge sich vorstellen, und somit muß auch die Minderung oder Hemmung der Kraft des Körpers und Geistes andauern so lange, bis der Geist etwas anderes sich vorstellt, was die Existenz jener Dinge ausschließt, und folglich wird der Geist, gemäß dem Selbsterhaltungstrieb, streben, so viel er kann, dieses andere sich vorzustellen oder sich desselben zu erinnern. [2]

Da nun das, was die Actionskraft des Körpers und des Geistes mehrt oder fördert, identisch ist mit dem, was uns mit Freude oder Liebe erfüllt, und umgekehrt das, was die Actionskraft des Körpers und Geistes mindert oder hemmt, identisch ist mit dem, was uns mit Traurigkeit oder Haß erfüllt, [3] so erhalten wir sofort das allgemeine Gesetz: der Geist ist bestrebt, nach Kräften dasjenige als wirklich existirend oder als dem Geist gegenwärtig sich vorzustellen, was ihn erfreut oder was er liebt, oder, wie wir dies auch ausdrücken können,

---

ginari conatur, quae rerum existentiam, quibus corporis potentia minuitur vel coërcetur, secludunt. Von einer Wiedererinnerung ist in Prop. 20 nicht die Rede. Sonst steht bei der Wiederholung der Prop. 13 statt des recordari oder imaginari auch comminisci, etwas ersinnen, sich etwas denken, z. B. in der Dem. zu Eth. 3, Prop. 27, Coroll. III, pag. 154.

[1] Dem. zu Prop. 12.

[2] Dem. zu Prop. 13.

[3] cf. Eth. 3, Prop. 19, Dem.: Mens, quantum potest, ea imaginari conatur, quae corporis agendi potentiam augent vel juvant (per Prop. 12 hujus) hoc est (per Schol. ejusdem Prop.) ea, quae amat. Es kann mit dem letztgenannten Schol. nur das Schol. pag. 144 gemeint sein, welches die Definition der Liebe enthält, übrigens zwar auf Prop. 12 sich mitbezieht, aber nach Prop. 13 steht. — Eth. 3, Prop. 20, Dem.: Mens (per 13 Prop. hujus) ea imaginari conatur, quae rerum existentiam, quibus corporis agendi potentia minuitur, vel coërcetur, secludunt, hoc est, quae rerum, quas odio habet, existentiam secludunt.

er strebt, solche Vorstellungen zu haben, welche die Existenz eines geliebten Gegenstandes setzen und nicht ausschließen. Umgekehrt wird er dem gegenüber, was ihn traurig macht oder was er haßt, nach Kräften streben, solche Vorstellungen zu haben, welche die Existenz oder Gegenwart dessen, was ihn mit Traurigkeit oder Haß erfüllt, ausschließen, und was ihn in diesem doppelten Streben fördert oder hemmt, das wird ihn wiederum erfreuen oder betrüben, er wird das selbst wiederum lieben oder hassen.

Im Einzelnen ergeben sich nun hieraus folgende Sätze:

a) Eth. 3, Prop. 19. und 20.

Prop. 19: Die Vorstellung, daß etwas, das man liebt, zerstört werde, macht traurig, die Vorstellung, daß es erhalten werde, macht freudig;

— weil die letztere Vorstellung die Existenz des geliebten Gegenstandes setzt, und also das Streben des Geistes, diesen Gegenstand sich vorzustellen, unterstützt, die erstere dagegen, die Vorstellung, daß der geliebte Gegenstand zerstört werde, seine Existenz ausschließt, und also das Streben, sich ihn als wirklich existirend oder als dem Geist gegenwärtig vorzustellen, hindert.

Prop. 20: Die Vorstellung, daß etwas, das man haßt, zerstört werde, macht freudig;

— weil diese Vorstellung das Streben des Geistes unterstützt, sich etwas vorzustellen, das die Existenz eines gehaßten Gegenstandes ausschließt.

b) Prop. 21. 22. 45.
(Folgesätze von Prop. 19.)

Prop. 21: Wer sich das, was er liebt, als in Freude oder Traurigkeit versetzt vorstellt, wird auch in Freude oder Traurigkeit versetzt werden; und diese beiden Stimmungen werden größer oder kleiner sein in dem Liebenden in dem Maß, in welchem beide größer oder kleiner sind in dem Geliebten [genauer wäre: in dem Maß, in welchem sie als größer oder kleiner vorgestellt werden in dem Geliebten];

— weil die Freude die Existenz der freudigen Sache setzt, und um so mehr, je größer sie ist — denn sie ist ja der Uebergang zu größerer Vollkommenheit — und also die Vorstellung, daß der Geliebte erfreut sei, indem sie die Existenz desselben setzt, das Streben des Geistes, den Geliebten als wirklich existirend sich vorzustellen, unterstützt, also den Liebenden auch erfreut, was um so mehr der Fall sein muß, je größer die Freude des Geliebten war [genauer: vorgestellt wird], während

umgekehrt die Traurigkeit zerstörend wirkt, und zwar um so mehr, je größer sie ist, und also die Vorstellung, daß der geliebte Gegenstand in Traurigkeit versetzt werde, nach Prop. 19 den Liebenden ebenfalls traurig macht.

Prop. 22: Wenn wir uns vorstellen, daß Jemand einen von uns geliebten Gegenstand in Freude versetze, so werden wir ihn ebenfalls lieben, stellen wir uns dagegen vor, daß er denselben in Traurigkeit versetze, so werden wir ihn ebenfalls hassen;

— weil die Freude oder Traurigkeit in dem Geliebten uns selbst — nach der vorangehenden Prop. — in Freude oder Traurigkeit versetzt, und wir also den Urheber der Freude oder Traurigkeit des Geliebten als den Urheber unserer eigenen Freude oder Traurigkeit uns vorstellen, d. h. ihn lieben oder hassen.

Die in Prop. 21 nachgewiesene Traurigkeit in Folge der Beschädigung eines andern ist das Mitleid (commiseratio); wir haben oben gesehen, daß es auch in Folge der Affectenübertragung entstehen kann. Für die aus dem Glück eines andern entstehende Freude — auch sie kann, wie wir sahen, aus der Affectenübertragung entstehen — gibt es, wie Spinoza erklärt, keinen eigenen Namen. Die Liebe gegen den, der einem andern wohlgethan hat, nennen wir Gunst (favor), und dagegen den Haß gegen einen, der einem andern Uebles gethan hat, Entrüstung (indignatio). Das Schol. zu Prop. 22 bemerkt selbst, daß Mitleid und der demselben entgegengesetzte Affect der Freude nicht bloß auf solche sich bezieht, welche wir vorher liebten, sondern auch auf solche, denen gegenüber wir durch keinen Affect voreingenommen waren, wofern diese uns nur ähnlich sind, und daß auch Gunst und Entrüstung entsteht gegenüber Leuten, welche einem uns Aehnlichen Gutes oder Schlimmes zugefügt haben, auch wenn wir jenen uns Aehnlichen nicht vorher liebten.

Aus dem Grundsatz der Prop. 21 und 22, in Verbindung mit dem in Prop. 27 auseinandergesetzten Grundsatz der Affectenübertragung — ergibt sich auch der Satz

Prop. 45: Die Vorstellung, daß ein anderer, der uns ähnlich ist, einen uns ähnlichen Gegenstand, den wir lieben, hasse, erzeugt Haß gegen jenen Andern;

— denn der geliebte Gegenstand wird durch den Haß des Andern nach dem Gesetz der Affectenübertragung selbst mit Haß gegen jenen Andern, [1] also mit Traurigkeit erfüllt; muß sich ihn der Liebende so

---

[1] Es ist also bei Prop. 45 vorausgesetzt, daß der uns ähnliche Gegenstand, den wir lieben, den Haß jenes Andern, der uns, und also auch dem von uns

vorstellen, so wird er selbst in Traurigkeit versetzt, als deren Ursache er sich jenen Andern, der den Geliebten haßt, vorstellt, und somit wird er selbst jenen Andern hassen.

Prop. 45 ist also nur eine specielle Anwendung des zweiten Satzes der Prop. 22: Stellen wir uns vor, daß Jemand einen von uns geliebten Gegenstand in Traurigkeit versetze, so werden wir ihn hassen.

c) Prop. 23. Coroll. II. zu Prop. 27. Prop. 24.
(Folgesätze von Prop. 20.)

Prop. 23: Wer sich das, was er haßt, in Traurigkeit versetzt vorstellt, wird sich freuen, wer es sich in Freude versetzt vorstellt, wird sich betrüben, und diese seine Freude und seine Betrübniß werden um so größer oder kleiner sein, je größer oder kleiner der entgegengesetzte Affect in dem gehaßten Gegenstand ist [genauer: in dem gehaßten Gegenstand vorgestellt wird]; [1]

— weil der gehaßte Gegenstand, sofern er in Traurigkeit versetzt wird, eine Zerstörung erleidet, und zwar um so mehr, je größer seine Traurigkeit ist, weil also die Vorstellung, daß jener gehaßte Gegenstand traurig sei, das Streben des Hassenden, sich etwas vorzustellen, das die Existenz des Gehaßten ausschließt, unterstützt und ihn also erfreut (nach Prop. 20), und zwar um so mehr, in je größere Traurigkeit er sich den verhaßten Gegenstand versetzt vorstellt. Umgekehrt muß die Vorstellung der Freude des Gehaßten, da sie die Idee einer Lebensförderung für denselben mit sich bringt und seine Existenz setzt, also dem Streben des Geistes, sich etwas vorzustellen, das die Existenz des Verhaßten ausschließt, sich hemmend in den Weg stellt, in dem Hassenden Traurigkeit hervorrufen.

Doch kann die hier geschilderte Freude, und ebenso die hier geschilderte Traurigkeit kaum eine volle und ungetheilte sein,[2] da solchen gegenüber, welche dem Subject ähnlich sind, die Vorstellung ihrer Traurig-

---

geliebten Gegenstand ähnlich ist, kennt und demselben keine gerechte Ursache zu seinem Haß gegeben zu haben glaubt, wie denn Prop. 40, auf welche sich Prop. 45 beruft, von der Erzeugung des Gegenhasses in diesem Sinn redet.

[1] Die Prop. hat: uterque hic affectus major aut minor erit, prout ejus contrarius major aut minor e s t in eo, quod odio habet. Die Dem. hat das Genauere: Qui rem, quam odio habet, tristitia affici imaginatur, laetitia contra afficietur et eo majori, quo majori tristitia rem odiosam affectam esse imaginatur.

[2] Schol.: Vix solida et absque ullo animi conflictu esse potest.

keit nach dem Grundsatz der Affectenübertragung im Subject selbst Traurigkeit, die ihrer Freude auch in ihm Freude hervorruft.

Prop. 27, Coroll. II: Etwas, das wir bemitleiden, können wir nicht darum hassen, daß uns sein Elend traurig macht, denn sonst würde uns, nach Prop. 23, seine Traurigkeit freuen, was gegen die Voraussetzung wäre, daß wir es bemitleiden.

Prop. 24: Wenn wir uns vorstellen, daß Jemand etwas, das wir hassen, in Freude versetze, so werden wir ihn auch hassen, stellen wir uns dagegen vor, daß er das uns Verhaßte traurig mache, so werden wir ihn lieben;

— weil wir ihn als die Ursache der Traurigkeit uns vorstellen, welche die Freude des Gehaßten uns macht, beziehungsweise als die Ursache der Freude, in welche die Traurigkeit des Gehaßten uns versetzt.

Die in Prop. 23 und 24 geschilderten Affecte des Hasses und die ihnen ähnlichen gehören zum Neid (invidia), der also nichts anderes ist, als Haß, sofern er den Menschen zur Freude über das Unglück und zur Traurigkeit über das Glück eines andern stimmt.[1]

d) Prop. 25. und 26.

Prop. 25: Alles das streben wir von uns und von dem Geliebten zu bejahen,[2] wovon wir uns vorstellen, daß es uns oder dem Geliebten zur Freude gereiche, und dagegen das alles zu verneinen,[3] wovon wir uns vorstellen, daß es uns oder den Gegenstand unserer Liebe traurig mache.

Dieser Satz folgt, soweit er bloß von uns selbst handelt, unmittelbar aus Prop. 12 und 13, da das, was uns zur Freude gereicht, identisch ist mit dem, was unsere Actionskraft mehrt oder fördert, und

---

[1] Schol.: Invidia, quae propterea nihil aliud est, quam ipsum odium, quatenus consideratur hominem ita disponere, ut malo alterius gaudeat et contra, ut ejusdem bono contristetur — auch ein Beweis, neben vielen anderen, daß das quatenus consideratur bei Spinoza nicht bloß subjective Vorstellungen bedeutet, sondern auch wirklich Vorhandenes.

[2] affirmare, theils selbst zu glauben, für wahr zu halten, theils andern gegenüber zu behaupten, namentlich dem Geliebten gegenüber; in ersterer Beziehung ist auch zu vergleichen, wie in der Dem. zu Eth. 3, Prop. 40, Coroll. II das in Prop. 25 und 26 stehende affirmare ersetzt ist durch comminisci.

[3] d. h. theils vor uns selbst, theils vor andern in Abrede zu ziehen, auch zu leugnen.

das, was uns traurig macht, identisch mit dem, was unsere Actionskraft mindert oder hemmt. Sofern Prop. 25 ein Streben schildert, das sich auf einen geliebten Gegenstand bezieht, folgt ihr Satz sofort aus Prop. 21.

Prop. 26: Von einem Gegenstand, den wir hassen, streben wir alles das zu bejahen, wovon wir uns vorstellen, daß es denselben traurig mache, und dagegen das zu verneinen, wovon wir uns vorstellen, daß es denselben erfreue;[1]

— folgt aus Prop. 23, wie der auf andere sich beziehende Theil der Prop. 25 aus Prop. 21.

Aus den in Prop. 25 und 26 aufgestellten Sätzen erklärt sich die Thatsache, daß es dem Menschen so leicht begegnet, von sich selbst und von einem geliebten Gegenstand höher, und dagegen von etwas, das er haßt, geringer als recht ist, zu denken. Sofern der Mensch diese Einbildung über sich selbst hat, heißt sie Stolz (superbia, auch Uebermuth) Stolz oder Uebermuth ist also Freude, welche dadurch entstanden ist, daß der Mensch von sich selbst eine zu hohe Meinung hat. Freude aber, welche daraus entsteht, daß man von einem andern eine zu hohe Meinung hat, heißt Ueberschätzung (existimatio), endlich Verachtung (despectus) diejenige Freude, welche daraus entsteht, daß man von einem andern zu gering denkt. Der Stolz oder Uebermuth ist eine Art von Wahnsinn (delirii species, eine Verrücktheit), weil da der Mensch wachend träumt, Allerlei zu können, was er nur in seiner Einbildung ausführt, auf diese eingebildeten Thaten hinblickt, als wären sie wirklich vollbracht, und darüber frohlockt, so lange er keine Vorstellungen hat, welche die Existenz seiner vermeintlichen Großthaten ausschließen und seine Actionskraft in ihre Grenze weisen.

3) **Das Streben des Geistes, dasjenige zu befördern, was er als für sich erfreulich ansieht, und das zu zerstören, was er als für sich betrübend sich vorstellt.**

Parallel mit dem in Prop. 12 und 13 aufgestellten Gesetz, wornach der Mensch strebt, alles das sich vorzustellen, was ihn erfreut, und dagegen, wenn ein Gegenstand ihn traurig stimmt, solche Dinge sich vorzustellen, welche die Existenz jenes Gegenstandes ausschließen, ergibt sich aus dem Selbsterhaltungstrieb dasjenige Gesetz für die Leidenschaften, welches Eth. 3, Prop. 28 ausspricht:

---

[1] Auch hier ist die Bejahung und Verneinung theils die vor uns selbst, theils diejenige vor andern.

Alles das, wovon wir uns vorstellen, daß es uns zur Freude gereiche, suchen wir zu befördern, daß es geschehe; das aber, wovon wir uns vorstellen, daß es unserer Freude im Wege stehe, oder daß es uns zur Traurigkeit gereiche, das streben wir wegzuräumen oder zu zerstören;[1]

— denn das, wovon wir uns vorstellen, daß es uns zur Freude gereiche, streben wir nach Kräften in unserer Vorstellung zu haben, das heißt, als gegenwärtig oder als wirklich existirend in unserem Geiste anzuschauen, wie dies in Prop. 12 auseinandergesetzt wurde. Es geht aber das Streben, oder die Macht des Geistes im Denken, wie aus dem Parallelismus der Attribute deutlich erhellt, gleichmäßig und gleichzeitig Hand in Hand mit dem Streben oder der Macht des Körpers im Handeln; also streben wir mit unserem ganzen Wesen, das heißt mit der Kraft unseres Körpers und Geistes zugleich darnach, daß jener Gegenstand, den wir uns als erfreulich für uns vorstellen, existire.[2] Und weil wir uns freuen, wenn wir uns vorstellen, daß das zerstört werde, was wir als Ursache unserer Traurigkeit ansehen und demnach hassen, so werden wir auch streben, dasselbe zu zerstören oder von uns zu entfernen, um es nicht als gegenwärtig anschauen zu müssen.

Aus dem Grundsatz der Prop. 28, in Verbindung mit dem in Prop. 27 genannten Gesetz von der Affectenübertragung, ergibt sich nun eine Reihe von Folgerungen:

a) Prop. 29. 33. 34. 35. 39. erster Theil. 40, Schol. und 40, Coroll. II. 41, Coroll. und Schol. 42.

Prop. 29: Wir werden alles das auch zu thun bestrebt sein, wovon wir uns vorstellen, daß andere Menschen[3] es mit Freude an-

---

[1] Id omne, quod ad laetitiam conducere imaginamur, conamur promovere, ut fiat; quod vero eidem repugnare, sive ad tristitiam conducere imaginamur, amovere vel destruere conamur.

[2] Sed mentis conatus seu potentia in cogitando aequalis et simul natura est cum corporis conatu seu potentia in agendo: ergo ut id — sc. quod ad laetitiam conducere imaginamur — existat, absolute conamur sive (quod per Schol. Prop. 9 hujus idem est) appetimus et intendimus. Nach dem letztgenannten Schol. bezieht sich der appetitus, also auch das appetere, auf Körper und Geist zugleich, und der appetitus ist demnach „nichts anderes, als das Wesen des Menschen selbst, aus dessen Natur das, was seiner Selbsterhaltung dient, mit Nothwendigkeit folgt."

[3] Es sind hier solche gemeint, denen gegenüber wir nicht schon durch eine Stimmung voreingenommen sind.

schauen, und dagegen das zu thun verabscheuen, wovon wir uns vorstellen, daß andere Menschen es verabscheuen;

— denn nach dem Gesetz der Affectenübertragung werden wir etwas schon deßwegen, weil wir uns vorstellen, daß andere es lieben oder hassen, ebenfalls lieben oder hassen, das heißt, über seine Gegenwart uns freuen oder traurig werden, und folglich nach Prop. 28 alles das zu thun bestrebt sein, wovon wir uns vorstellen, daß andere Menschen es lieben oder mit Freude anschauen, umgekehrt aber das von anderen Menschen Verabscheute zu thun verabscheuen.

Dieses Streben, etwas zu thun oder zu unterlassen, bloß um den Menschen zu gefallen, heißt Ehrgeiz oder Gefallsucht[1] (ambitio), besonders wenn das Bestreben, der Menge zu gefallen, so dringend ist, daß man zu seiner Befriedigung sogar sich selbst oder andern Schaden zufügt; andernfalls pflegt man es Menschenfreundlichkeit (humanitas) zu nennen. Ferner nenne ich die Freude, mit der wir uns die Handlung eines andern, durch die er uns zu erfreuen suchte, vorstellen, lobende, die Traurigkeit, mit der wir beim Gegentheil seine Handlung verabscheuen, tadelnde Stimmung (laus und vituperium).

Prop. 33: Wenn wir einen uns ähnlichen Gegenstand lieben, so streben wir nach Kräften zu bewirken, daß er uns wieder liebe;

— denn nach Prop. 29 werden wir streben, nach Kräften zu bewirken, daß ein solcher Gegenstand mit Freude erfüllt werde, begleitet von dem Gedanken an uns als Ursache, d. h. wir werden streben, daß er uns wieder liebe.

Prop. 34: Je größer wir uns die Liebe eines geliebten Gegenstandes gegen uns vorstellen, desto mehr werden wir uns auf uns selbst zu gute thun (eo magis gloriabimur);

— denn je größer wir uns diese seine Liebe vorstellen, desto mehr erscheint unser Streben, zu bewirken, daß der geliebte Gegenstand uns wieder liebe, von Erfolg gekrönt, desto mehr freuen wir uns also, und zwar darüber, daß wir einen andern uns Aehnlichen in Freude versetzt haben, d. h. mit desto größerer Freude betrachten wir uns selbst, oder, nach Prop. 30, desto mehr werden wir uns auf uns selbst zu gute thun (gloriabimur, desto mehr werden wir triumphiren, eitel werden auf uns selbst, mit Ruhmgefühl erfüllt werden, in der Vorstellung, daß man uns lobe).

---

[1] Die Affect. defin. 44 pag. 196 sagt: Ambitio ist eine maßlose Begierde nach Ruhm.

Prop. 35: Wenn Jemand sich vorstellt, daß ein von ihm geliebter Gegenstand mit demselben oder mit einem noch innigeren Band der Freundschaft, als das war, mittelst dessen er vorher allein im Besitz desselben sich befand, sich einem andern verbinde, so wird er mit Haß gegen den früher geliebten Gegenstand, und mit Neid gegen jenen Andern, der jetzt von demselben geliebt wird, erfüllt werden;

— denn je mehr einer von dem geliebten Gegenstand geliebt zu werden glaubt, desto mehr wird er sich darauf zu gute thun (gloriabitur, desto stolzer wird er darauf sein) und sich darüber freuen, und desto mehr wird er streben, sich den geliebten Gegenstand möglichst innig mit sich verbunden vorzustellen, und dieses Streben wird bestärkt durch die Vorstellung, daß ein anderer denselben Gegenstand für sich begehre.[1] Nun wird aber dieses Streben, nach der in der Proposition enthaltenen Voraussetzung, durch die Vorstellung des geliebten Gegenstandes in Verbindung mit der Vorstellung jenes Andern, dem der geliebte Gegenstand sich verbindet, sich gehemmt finden, folglich wird jener erste Liebhaber in Traurigkeit versetzt werden, begleitet von der Idee des geliebten Gegenstandes als der Ursache derselben und zugleich begleitet von dem Bilde jenes Andern, d. h. er wird mit Haß gegen den geliebten Gegenstand erfüllt werden und zugleich mit Haß gegen jenen Andern,[2] gegen den er Neid empfinden wird, weil er an dem geliebten Gegenstand sich erfreut.

Dieser Haß gegen einen geliebten Gegenstand, mit Neid [gegen einen andern wegen des Besitzes des Geliebten] verbunden wird Eifersucht (zelotypia) genannt, welche also nichts anderes ist, als der Conflikt von Liebe und gleichzeitigem Haß,[3] verbunden mit dem Gedanken an einen andern, den man beneidet. Uebrigens wird dieser Haß gegen den geliebten Gegenstand um so größer sein je nach dem Maß der Freude, welche der Eifersüchtige vormals aus der Gegenliebe des Geliebten empfand, und auch im Verhältniß zu seiner früheren Stimmung gegen jenen, von dem er sich vorstellt, daß der Geliebte sich mit ihm

[1] Der Text hat per Prop. 11 hujus, offenbar falsch statt per Prop. 31 hujus.

[2] Der Grund des Hasses gegen diesen Andern liegt in der Ideenassociation; wir werden ihn finden bei der Erörterung des Einflusses, welchen diese auf die Leidenschaften hat. Um der Vollständigkeit willen müssen wir indeß dieses Punktes auch hier schon erwähnen.

[3] animi fluctuatio, orta ex amore et odio simul, es ist also die Eifersucht Haß gegenüber einem immer noch Geliebten.

verbunden habe; denn hat er jenen vorher gehaßt, so wird er den geliebten Gegenstand auch deßwegen hassen, weil er sich vorstellt, daß dieser den von ihm Gehaßten in Freude versetze.

Die Eifersucht kommt besonders vor in der Liebe zu einem Weibe; sie wird besonders in diesem Fall auch durch den Einfluß der Ideenassociation auf die Leidenschaften genährt, weil da der Eifersüchtige nicht nur dadurch in Traurigkeit versetzt wird, daß sein eigenes Verlangen nicht befriedigt wird, sondern auch dadurch, daß er gezwungen ist, die Geliebte in Hingebung an den Andern sich zu denken, den er haßt, und endlich dadurch, daß er nicht mehr mit derselben Miene, welche ihm die Geliebte zu zeigen pflegte, von ihr empfangen wird.

Prop. 39, erster Theil und Schluß: Wer Jemand haßt, wird ihm Böses zuzufügen streben, und umgekehrt, wer Jemand liebt, wird streben ihm wohlzuthun;[1]

— ersteres, um den Gehaßten von sich zu entfernen (amovere) oder zu zerstören, letzteres, um den Geliebten zu erhalten, beides in Gemäßheit der Prop. 28.

Das Streben, einem, den man haßt, ein Uebel zuzufügen, heißt Zorn (ira).[2] Geht das Streben, einem wohlzuthun, den man liebt, aus Gegenliebe hervor, besteht es also in dem Trieb einem wohlzuthun, von dem man geliebt wird und der ebenfalls strebt, einem wohlzuthun, so heißt es Dank oder Dankbarkeit (gratia seu gratitudo).[3]

Prop. 40, Coroll. II: Wenn Jemand sich vorstellt, es habe ihm einer, gegen den er vorher keinen Affect hatte, aus Haß ein Uebel zugefügt, so wird er sogleich streben, ihm dasselbe Uebel zurückzugeben;

— denn weil er ihn nach Prop. 40 wieder haßt, wird er ihm nach Prop. 39 ein Uebel zuzufügen streben; daß er sofort dasselbe Uebel ihm zurückgeben will, kommt daher, daß dieses Uebel in seiner Vorstellung als das Erste auftritt, wodurch er jenem Betrübniß verursachen zu können glaubt.

Das Streben, zugefügtes Uebel zurückzugeben, heißt Rachsucht (vindicta).

Prop. 40, Schol.: In der Thatsache, welche Prop. 39 ausführt, daß der Hassende dem Gehaßten ein Uebel zuzufügen strebt, liegt auch

---

[1] Den Mittelsatz: „wenn er nicht als Folge davon für sich ein größeres Uebel fürchtet" werden wir bei der Konkurrenz verschiedener Leidenschaften betrachten.

[2] Eth. 3, Prop. 40, Schol. nach Coroll. II, pag. 165, und Affect. defin. 36, pag. 194.

[3] Eth. 3, Prop. 41, Schol. und Affect. definit. 34, pag. 194.

ein Grund dafür, daß die Vorstellung, gehaßt zu werden, in demjenigen, der sich gehaßt glaubt, Gegenhaß erzeugt. In dieser Beziehung sagt das obengenannte Schol. pag. 164: Der Gegenhaß kann auch entstehen daraus, daß der Haß das Streben im Gefolge hat, dem Gehaßten Uebel zuzufügen. Denn wer sich nun vorstellt, von Jemand gehaßt zu werden, wird sich denselben als die Ursache irgend eines Uebels oder einer Traurigkeit für sich vorstellen, und wird somit in Traurigkeit oder Furcht versetzt werden, begleitet von der Idee, daß jener ihn Hassende die Ursache davon sei, das heißt, er wird ihn hassen.

So haben wir neben dem schon früher nachgewiesenen, in der Affectenübertragung liegenden Entstehungsgrund des Gegenhasses hier noch eine weitere Ursache desselben.

Prop. 41, Coroll. und Schol: Wenn in dem Fall, daß einer von dem, den er haßt, sich geliebt glaubt, und dadurch ein Konflikt zwischen Haß und Liebe in ihm entsteht, der Haß überwiegt, so wird er streben, dem, von dem er geliebt wird, Uebel zuzufügen. Dies wird Grausamkeit (crudelitas) genannt, besonders wenn man glaubt, jener Liebende habe keinen triftigen Grund zum Haß gegeben. Die Affect. definit. 38, pag. 194 sagt: Grausamkeit ist die Begierde, einem, den man liebt oder den man bemitleidet, ein Uebel zuzufügen.

Prop. 42: Wer einem andern, aus Liebe oder in der Hoffnung auf Ruhm, eine Wohlthat erzeigt hat, wird sich betrüben, wenn er sieht, daß seine Wohlthat mit Undank aufgenommen wird;

— denn er hat den Wunsch, Gegenliebe zu erwecken und dadurch für seine Eitelkeit Befriedigung zu finden, folglich auch das Bestreben, die Ursache der Befriedigung seiner Eitelkeit nach Kräften sich vorzustellen oder als wirklich existirend zu betrachten, nemlich die Gunst anderer. Aber in dem in der Prop. vorausgesetzten Fall stellt er sich etwas anderes vor, das die Existenz dieser Ursache ausschließt, und folglich wird er sich darüber betrüben.

b) Prop. 31, Coroll.

Aus dem Satz der Prop. 31, daß die Vorstellung, andere (suppl. uns Aehnliche) lieben das von uns Geliebte, oder hassen das, was wir hassen, unsere Liebe und unsern Haß bestärke, in Verbindung mit dem Satz der Prop. 28, daß wir alles, was wir uns als Ursache der Freude vorstellen, zu befördern, dagegen das, was wir uns als Hinderniß der Freude oder als Ursache der Traurigkeit vorstellen, zu zerstören streben, folgt:

Jeder strebt nach Kräften, es solle ein jeder das lieben, was er selbst liebt, und was er selbst haßt, ebenfalls hassen.

Dieses Streben, zu bewirken, daß jeder unsere Liebe oder unsern Haß billige, ist in Wahrheit Ehrgeiz (ambitio). Wir sehen hieraus, daß jeder von Natur wünscht, es sollen alle anderen nach seinem Sinn leben. Indem aber alle dies gleichermaßen begehren, sind sie einander alle gleichermaßen hinderlich, und während jeder von jedem gelobt oder geliebt werden will, hassen einander alle.

Uebrigens ist — nach Affect. def. 44, pag. 196 — der Ehrgeiz eine Begierde, durch welche alle Leidenschaften genährt und verstärkt werden, und eben deßhalb kaum zu überwinden, weil sie mit jeder andern Begierde nothwendig verbunden ist. „Die Besten," sagt Cicero, „streben am meisten nach Ruhm. Auch die Philosophen setzen auf die Bücher, welche sie über die Verachtung des Ruhms schreiben, ihren Namen."

c) Prop. 32. und Prop. 27, Coroll. III.

Prop. 32: Wenn wir uns vorstellen, daß Jemand an einer Sache, in deren Besitz nur Einer sein kann, seine Freude hat, so werden wir zu bewirken suchen, daß er nicht in den Besitz derselben gelange;

— denn schon das, daß wir uns vorstellen, es habe einer an einer Sache seine Freude, macht, daß wir sie lieben, und uns an ihr zu erfreuen begehren (Prop. 27 nebst Coroll. I). Dieser Freude aber steht in dem Fall, der in der Proposition genannt ist, die Vorstellung entgegen, daß jener in den Besitz dieser Sache komme, und daraus entsteht (nach Prop. 28) das Streben, ihn an der Besitzergreifung derselben zu verhindern.[1]

Prop. 27, Coroll. 3: Etwas, das wir bemitleiden, werden wir von seinem Unglück zu befreien suchen;

— um nemlich uns selbst von der Traurigkeit, welche das Mitleid uns verursacht, zu befreien.

Der Wunsch, wohlzuthun aus Mitleid, heißt Wohlwollen (benevolentia).

Die in Prop. 32 geschilderte Begierde stammt aus dem Nachahmungstrieb (aemulatio). Es ist nun eben aus der in Prop. 32

---

[1] Ex eo solo, quod aliquem re aliqua gaudere imaginamur (per Prop. 27 hujus cum ejusdem 1 Coroll.), rem illam amabimus eaque gaudere cupiemus. At (per hypothesin) huic laetitiae obstare imaginamur, quod ille eadem hac re gaudeat; ergo (per Prop. 28 hujus) ne ille eadem potiatur, conabimur. Es muß offenbar heißen: quod ille eadem hac re potiatur.

geschilderten Begierde leicht erklärlich, wie aus dem Nachahmungstrieb der Neid stammt. Er verbindet sich meist mit der Begierde, den Andern an der Besitzergreifung einer Sache, welche ihn erfreut, zu verhindern. Denn wenn dieses Streben gelingt, entsteht Freude an dem Schaden des Andern, mißlingt aber der Versuch, den Andern nicht in den Besitz der von ihm geliebten Sache kommen zu lassen, so entsteht Traurigkeit über das Glück desselben. Da nun auch Mitleid und Ehrgeiz ebenso, wie die Nachahmungssucht aus der Affectenübertragung der Prop. 27 herstammen, so bemerkt Spinoza bei Gelegenheit der Prop. 32: „daß es eine und dieselbe Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur ist, aus welcher folgt, daß sie mitleidig, und daß sie neidisch und ehrgeizig sind," und beruft sich hier für die Richtigkeit seiner Theorie über die Affectenübertragung auf die Erfahrungsthatsache, daß Knaben, weil ihr Körper beständig gleichsam im Gleichgewicht sich befindet, so daß die der Uebertragung der Stimmungen zu Grunde liegende Uebertragung der Affectionen des Körpers keinem Hinderniß begegnet, schon allein deßwegen lachen oder weinen, weil sie andere lachen oder weinen sehen, und überhaupt gleich nachahmen wollen, was sie andere thun sehen, und alles für sich begehren, wovon sie glauben, daß andere ein Vergnügen daran haben.

4) Die Konflikte verschiedener Leidenschaften.

Eine Art des Konflikts verschiedener Leidenschaften ist uns bereits begegnet in der fluctuatio animi, in dem Hinundherschwanken des Geistes zwischen verschiedenen Stimmungen. Indeß gibt es auch Konflikte der Leidenschaften in der Weise, daß die eine durch die andere verdrängt wird. Hievon handeln die Propp. 38. 43, zweiter Theil, 44. und 39. des dritten Theils der Ethik.

Prop. 38: Wenn Jemand einen geliebten Gegenstand zu hassen angefangen hat, so daß seine Liebe vollständig getilgt wird, so wird er ihn mehr hassen, als er ihn aus der gleichen Ursache, welche ihn jetzt zum Haß gegen denselben bewegt, gehaßt hätte, wenn er ihn nie geliebt hätte, und zwar wird sein Haß um so größer sein, je größer vorher die Liebe war;

— denn wenn Jemand einen Gegenstand, den er liebt, zu hassen anfängt, so werden durch diesen Haß mehr Begierden in ihm gehemmt, als wenn er denselben vorher nicht geliebt hätte; so die nach Prop. 28 sich ergebende Begierde, die in der Liebe liegende Freude festzuhalten durch Erhaltung des Geliebten, die nach Prop. 21 vorhandene Begierde, den Geliebten in Freude zu versetzen, die in Prop. 33 nachgewiesene

Begierde, die Gegenliebe des Geliebten auf sich zu ziehen. Zu der Traurigkeit, welche in dem Haß liegt, kommt also diejenige hinzu, welche aus der Hemmung der genannten Begierden entspringt, und welche selbstverständlich um so größer ist, je größer die Liebe war, da auch jene nun durch den Haß gehemmten Begierden um so größer waren, je größer die Liebe war.

Prop. 43, zweiter Theil: Haß kann durch Liebe getilgt werden;

— denn stellt sich der Hassende vor, daß der Gehaßte ihn liebe, so betrachtet er sich selbst in Folge hievon mit Freude, und strebt, jenem ebenfalls zu gefallen, d. h. er strebt, denselben nicht zu hassen und nicht in Traurigkeit zu versetzen. Ist dieses Streben größer, als dasjenige, welches aus dem Haß entspringt — und es wird größer sein, wenn die Freude über die Liebe des Andern größer ist, als der Haß — so wird ersteres das letztere überwiegen und den Haß aus der Seele tilgen.

Prop. 44: Haß, der durch Liebe ganz besiegt wird, geht in Liebe über, und die Liebe ist darum in diesem Fall größer, als wenn der Haß nicht vorangegangen wäre;

— denn zu der Freude, welche die Liebe in sich schließt, kommt in diesem Fall noch diejenige Freude hinzu, welche daraus entsteht, daß die Begierde, die Traurigkeit zu entfernen, welche der Haß in sich schließt, vollständig befriedigt wird, wovon der früher Gehaßte als Ursache vorgestellt wird.

Schol.: Gleichwohl wird Niemand streben, etwas zu hassen und dadurch in Traurigkeit versetzt zu werden, um die aus der Verwandlung des Hasses in Liebe sich ergebende Steigerung der Freude zu genießen, so wenig, als einer wünschen wird, es möchte ihm Schaden zugefügt werden, in der Hoffnung, denselben wieder gut machen zu können, oder er möchte krank werden, in der Hoffnung auf Wiedergenesung. Denn jeder wird jederzeit streben, sich selbst zu erhalten und Traurigkeit möglichst von sich fern zu halten. Ließe es dagegen sich denken, daß Jemand im Stande sei, einen andern hassen zu wollen, um ihn nachher desto mehr zu lieben, so müßte ein solcher fortwährend wünschen, jenen Andern zu hassen, ja er müßte eine beständige Steigerung seines Hasses wünschen, damit seine Liebe um so größer werde, und das wäre gerade so, wie wenn einer begehren würde, immer kränker zu werden, um nachher durch die Genesung um so mehr erfreut zu werden. Er müßte dann immer krank zu sein streben, was ja der Selbsterhaltungstrieb verbietet.

Prop. 39: Wer Jemanden haßt, wird ihm ein Uebel zuzufügen trachten, wenn er nicht fürchtet, es möchte ihm selbst daraus ein größeres Uebel erwachsen; umgekehrt wird, wer einen liebt, ihm, unter derselben Bedingung, Gutes zu thun streben;

— denn in dem vorausgesetzten Fall ist die Traurigkeit, welche als Folge der Schädigung des Gehaßten gefürchtet wird, größer, als die mit dem Haß gegebene Traurigkeit, aus welcher die Begierde, den Gehaßten zu schädigen, hervorgeht, es wird also auch die aus jener befürchteten Traurigkeit entstehende Begierde größer sein, als die aus dem Haß entstehende Begierde; jene größere aus der befürchteten Traurigkeit entstehende Begierde ist aber die, der befürchteten Traurigkeit dadurch zu entgehen, daß man die Schädigung unterläßt.

Diese Stimmung, in welcher der Mensch etwas nicht will, das er doch gerne möchte, und etwas will, das er doch auch wieder nicht will, heißt Angst (timor), welche also nichts ist, als Furcht, sofern der Mensch durch dieselbe bestimmt wird, daß er ein vermuthetes künftiges Uebel durch ein geringeres abzuwenden sucht. Ist das so gefürchtete Uebel Scham, so wird diese Furcht Scheu (verecundia) genannt. Wird endlich die Begierde, ein künftiges Uebel abzuwenden, gehemmt durch die Angst vor einem anderen Uebel, so daß man nicht weiß, welches man dem andern vorziehen soll, so heißt die Furcht Konsternation,[1] besonders wenn beide Uebel, vor welchen man Angst hat, zu den größten gehören.

III. Das mit der Imagination verbundene Selbstbewußtsein in seinem Einfluß auf die Leidenschaften.

1) Die Eigenthümlichkeit der aus diesem Selbstbewußtsein sich entwickelnden Stimmungen.

Auch die Eigenthümlichkeit des mit den inadäquaten Ideen verbundenen Selbstbewußtseins macht sich bei der Gestaltung der Leidenschaften geltend. Es besteht diese Eigenthümlichkeit darin, daß hier das Selbstbewußtsein an den inadäquaten Ideen hängt, daß es also mit den Ideen von äußeren Körpern unzertrennbar verknüpft, und in Folge davon selbst unklar und verworren ist. Die Selbsterkenntniß des Geistes ist hier vermischt mit der Erkenntniß äußerer Dinge. So ist es auch eine Eigenthümlichkeit derjenigen Stimmungen, welche dem mit den inadäquaten Ideen verbundenen Selbstbewußtsein entsprechen, und aus diesem stammen, daß sie immer zugleich auf Ideen von äußeren Dingen sich beziehen und an solchen sich entwickeln, daß sie immer zugleich Stimmungen sind gegenüber von äußeren Gegenständen. Und als zweite

[1] consternatio, rathlose Bestürzung.

Eigenthümlichkeit, welche diese Stimmungen charakterisirt, ergibt sich das, daß dabei der Geist nicht nur seiner Macht, sondern auch seiner Unmacht sich bewußt wird; denn die äußeren Gegenstände, auf welche sich die inadäquaten Ideen beziehen, wirken ja nicht nur fördernd und stärkend, sondern auch hemmend und schwächend auf den Menschen ein. So erhalten wir hier Stimmungen, in welchen der Geist mit Beziehung auf äußere Gegenstände seine Unmacht, und solche, in denen er mit Rücksicht auf äußere Gegenstände seine Macht empfindet. Diese Stimmungen entspringen einem Selbstbewußtsein, das in Abhängigkeit steht von der Vorstellung äußerer Gegenstände, und über sich selbst so oder anders denkt, je nachdem der Geist sich das Verhalten dieser Gegenstände dem Subject gegenüber so oder anders vorstellt. Freude und Traurigkeit treten hier auf, begleitet von der Idee einer inneren Ursache, oder begleitet von einer Selbstbetrachtung, begleitet von der Vorstellung einer eigenen Thätigkeit oder einer eigenen Beschaffenheit, welche sie bewirkt; aber diese Vorstellung begreift den Geist nicht selbstständig, sondern nur nach äußeren Impulsen.

Dasjenige Moment, wornach es unter den Leidenschaften Stimmungen gibt, welche aus dem die eigene Unmacht sich vorstellenden Selbstbewußtsein entspringen, und Stimmungen, welche entstehen aus der Vorstellung der eigenen Macht, spricht Spinoza mit den Worten aus, Eth. 3, Prop. 53: „Wenn der Geist sich selbst und seine Actionskraft betrachtet, freut er sich, und um so mehr, je deutlicher er sich und seine Actionskraft sich vorstellt“, woraus von selbst sich ergibt, was Prop. 54 sagt: „Der Geist strebt nur das sich vorzustellen, was seine Actionskraft setzt“, und mit dem Satz der Prop. 55: „Wenn der Geist seine Unmacht sich vorstellt, so wird er dadurch in Traurigkeit versetzt“. In Betreff des Umstandes aber, daß die Vorstellung von der Macht oder Unmacht des Geistes und damit auch die darauf sich beziehende Freude oder Traurigkeit unter äußeren Einflüssen steht, heißt es in dem Coroll. zu Prop. 53: „Diese Freude, welche der Geist aus der Betrachtung seiner Macht empfindet, wird um so mehr genährt, je mehr der Mensch sich vorstellt, von andern gelobt zu werden,[1] denn um so mehr stellt er sich vor, daß andere sich über ihn freuen, und desto größere Freude, verbunden mit der Idee seiner selbst, empfindet er in Folge hievon,“ und in dem Coroll. zu Prop. 55: „Die Traurigkeit bei

[1] Haec laetitia magis magisque fovetur, quo magis homo se ab aliis laudari imaginatur.

der Vorstellung der eigenen Unmacht wird mehr und mehr genährt, wenn man von anderen getadelt zu werden sich vorstellt."

2) Die Darstellung derjenigen Stimmungen, welche sich aus dem mit der Imagination verbundenen Selbstbewußtsein entwickeln, im Einzelnen.

Fassen wir nun die einzelnen der Selbstbetrachtung des Geistes entspingenden Affecte ins Auge. Als diese zählt die Affect. definit. pag. 190 ff. auf: Die Selbstbefriedigung, Demuth oder Selbsterniedrigung, Reue, Stolz oder Hochmuth, Selbstunterschätzung oder Selbstverachtung, Ruhmgefühl und Schamgefühl.[1]

Die Selbstbefriedigung, welche auch Liebe zu sich selbst (philautia) genannt wird, ist die Freude, welche aus der Betrachtung der eigenen Macht entsteht. „Da sie sich wiederholt, so oft der Mensch seine Tugenden oder seine Actionskraft betrachtet, so folgt hieraus auch das, daß jeder seine Thaten zu erzählen und seine Körper- und Geisteskräfte ans Licht zu stellen sich bemüht, und daß die Menschen hiedurch einander lästig werden, woraus wiederum sich ergibt, daß die Menschen von Natur neidisch sind und sich über die Schwäche von ihresgleichen freuen, über deren Tugend sich betrüben. Und zwar ist die Freude, welche aus der Selbstbetrachtung entspringt, um so lebhafter, für je vollkommener einer seine Thaten hält und je deutlicher er sich dieselben vorstellt, d. h. je mehr er sie von andern unterscheiden und als etwas besonderes betrachten kann. Deßhalb wird jeder dann am meisten sich freuen, wenn er etwas an sich sieht, das er an den Andern verneint; rechnet er dagegen das, was er von sich bejaht, zur allgemeinen Idee des Menschen oder eines lebenden Wesens, so wird er sich nicht so sehr freuen. Umgekehrt wird er betrübt werden, wenn er sich seine Thaten im Vergleich zu denen anderer schwächer vorstellt, und wird diese Betrübniß von sich zu entfernen trachten, durch möglichst schlimme Deutung der Thaten von seinesgleichen, oder durch möglichste Ausschmückung seiner eigenen. Es erhellt hieraus, daß die Menschen von Natur zu Neid und Haß geneigt sind; und diese natürliche Neigung wird durch die Erziehung noch gesteigert; denn die Eltern pflegen ihre Kinder bloß durch den Stachel der Ehre und des Neids zur Tugend anzuleiten.

Uebrigens wird man immer bloß seinesgleichen um seine Tugend

---

[1] Affect. definit. 24, Explic. — 31. Acquiescentia in se ipso, Humilitas, Poenitentia, Superbia, Abjectio, Gloria, Pudor.

beneiden, weil Niemand etwas zu thun strebt, das nicht aus seiner Natur folgen kann, also auch Niemand eine Tugend von sich ausgesagt wissen will, welche seiner eigenen Natur fremd und der eines andern eigenthümlich ist, und daher einer sich auch nicht betrüben kann über die Tugend eines, der nicht seinesgleichen ist, und nicht dieselbe Natur hat, wie er (da die Vorstellung dieser Tugend seiner Selbstgefälligkeit keinen Eintrag thut). Verehren wir also einen wegen seiner Tugenden oder bewundern wir ihn wegen seiner Klugheit, Tapferkeit und dergleichen, so geschieht dies, weil wir dieselben als ihm eigenthümlich, und nicht zu unserer gemeinsamen Natur gehörend uns vorstellen, so daß wir ihn um dieselben ebensowenig beneiden können, als einen Baum um seine Höhe oder einen Löwen um seine Stärke." [1]

Es liegt auf der Hand, daß die hier geschilderte Selbstbefriedigung ihren eigentlichen Ursprung hat und ihre Nahrung zieht aus einem durchaus von äußeren Einflüssen abhängigen Selbstbewußtsein, in welchem die letzteren maßgebend sind für die Vorstellung, welche der Geist von sich selbst hat. In Betreff der Demuth finden wir, da sie als die aus der Betrachtung der eigenen Unmacht entstandene Traurigkeit definirt wird, die Abhängigkeit der Stimmung von der Vorstellung äußerer Dinge im Coroll. zu Prop. 55, pag. 175 ausgesprochen: „diese Traurigkeit wird mehr und mehr genährt, wenn man sich vorstellt von andern getadelt zu werden." Ebenso ergibt sich diese Abhängigkeit bei dem Ruhm- und Schamgefühl aus dem Begriff derselben unmittelbar; denn das erstere ist Freude, begleitet von der Idee einer von uns begangenen Handlung, von welcher wir uns vorstellen, daß andere sie loben, das Schamgefühl ist Traurigkeit, begleitet von der Idee einer von uns begangenen Handlung, von der wir uns vorstellen, daß andere sie tadeln. Aber auch die Reue wird [2] abgeleitet aus der Vorstellung einer Handlung, mit welcher man andere betrübt zu haben glaubt, sie wird abgeleitet von der Erziehung, indem die Kinder sich gewöhnen, Gemüthsbewegungen der Trauer an gewisse Handlungen zu knüpfen, wegen deren sie von den Eltern oft abgemahnt und gescholten worden sind, Gemüthsbewegungen der Freude dagegen mit solchen Handlungen zu verbinden, zu denen sie von den Eltern aufgemuntert und um welche sie von diesen oft gelobt worden sind, so daß man sagen müsse: Je nachdem einer erzogen ist, wird er eine und dieselbe That entweder bereuen

---

[1] Eth. 3, Prop. 55, Schol. und Coroll. mit Dem. und Schol. pag. 176 f.
[2] Eth. 3, Prop. 30.

oder für ein Verdienst halten.[1] Und was den Hochmuth oder Stolz betrifft, so ist dieser zwar eine aus Eigenliebe entstandene Selbstüberschätzung,[2] aber wie sehr Spinoza auch diese Stimmung von der Vorstellung dessen abhängig sein läßt, was andere denken oder sagen, das erhellt daraus, daß er sagt, die von Ruhmgefühl Erfüllten werden leicht stolz, die Ueberschätzung anderer mache einen Menschen leicht stolz,[3] stolz werde auch der genannt, der von den Uebrigen ungerechtfertigt gering denkt, und in diesem Sinn sei Stolz zu definiren als Freude, entstanden aus der falschen Meinung, selbst über den Andern zu stehen,[4] der Stolze sei nothwendig neidisch und hasse andere um so mehr, je mehr sie wegen ihrer Tugenden gelobt werden. Was endlich die Selbstunterschätzung betrifft, so ist diese eine aus Traurigkeit entsprungene ungerechtfertigt starke Geringschätzung seiner selbst,[5] das Gegentheil des Stolzes, als der ungerechtfertigt starken Hochschätzung seiner selbst; aber auch von der Selbstunterschätzung wird gesagt, sie könne definirt werden als Traurigkeit, entstanden aus der falschen Meinung, unter den Andern zu stehen,[6] ja es wird ausdrücklich erklärt,[7] daß die Selbstunterschätzung nicht aus der Vorstellung der eigenen Unmacht als solcher, nicht aus dieser Vorstellung für sich allein entstehen könne, weil einer das, was er nicht zu können sich vorstellt, eben in Folge dieser Vorstellung auch wirklich nicht kann, also hiebei nie geringer, als gerechtfertigt ist, von sich denkt, während ja das Wesen der Selbstunterschätzung eben

---

[1] Eth. 3, Affect. defin. 27, Explic. pag. 191. — — Prout unusquisque educatus est, ita facti alicujus poenitet vel eodem gloriatur.

[2] Spinoza bemerkt, daß es auch noch einen anderen Sprachgebrauch von Hochmuth und Demuth gebe, wobei jedoch mehr auf die Aeußerungen, als auf das Wesen beider gesehen werde. „Man versteht nämlich gewöhnlich unter einem Hochmüthigen einen Menschen, der übermäßig großspricht, von sich selbst nur Tugenden, und von anderen nur Fehler zu erzählen weiß, der allen vorgezogen werden will und in gewichtigem Auftreten und vornehmer Kleidung es solchen gleichzuthun sich bemüht, welche weit über ihm stehen; dagegen unter einem Demüthigen einen Menschen, der oft erröthet, eigene Fehler bekennt und anderer Tugenden erzählt, hinter alle sich zurückstellt, mit gesenktem Haupte einhergeht und sein Aeußeres vernachlässigt." (Eth. 3, Affect. definit. 29, Explic. pag. 192.)

[3] Eth. 4, Prop. 49.

[4] Eth. 4, Prop. 57, Schol. pag. 245.

[5] Eth. 3, Affect. def. 29.

[6] Eth. 4, Prop. 57, Schol. pag. 245.

[7] Eth. 3, Affect. def. 28, Explic.

darin besteht, daß man weniger, als gerechtfertigt ist, auf sich hält, daß aber die Selbstunterschätzung entstehen könne, wenn man zugleich auf solches merkt, was bloß von der Meinung abhängt, z. B. wenn einer seine Schwäche mit Traurigkeit betrachtet und sich zugleich vorstellt, von allen verachtet zu werden, während es diesen nicht in den Sinn kommt, dies zu thun, oder wenn einer in der Gegenwart etwas von sich verneint in Rücksicht der Zukunft, deren er nicht gewiß ist, z. B. wenn er denkt, er könne nichts Gewisses begreifen, er könne nur Schlechtes oder Schändliches wünschen oder thun, oder wenn einer aus allzugroßer Furcht vor Beschämung etwas nicht zu thun wagt, was andere seinesgleichen zu thun wagen. So ist das Charakteristische dieser aus dem Selbstbewußtsein, das mit der Imagination verbunden ist, sich entwickelnden Stimmungen eben das, was überhaupt das Wesen der Leidenschaften ausmacht, daß der Mensch dabei nicht rein aus seiner eigenen Natur heraus thätig ist, sondern von äußeren Ursachen bestimmt wird, es ist dasselbe, was die Imagination zu einer unvollständigen, unklaren und verstümmelten Erkenntniß macht, das Beeinflußtsein der eigenen Natur des Menschen von der Außenwelt.

B. Die Gestaltung der Leidenschaften in Gemäßheit der secundären Form der Imagination oder in Gemäßheit der Verbindungen der zur Imagination gehörenden Ideen.

1) Der Einfluß der Ideenassociation auf die Gestaltung der Leidenschaften.

Gehen wir nunmehr dazu fort, den Einfluß zu bestimmen, welchen die Verbindung der Vorstellungen auf die Gestaltung der Leidenschaften hat, so kommt vor allem in Betracht das Gedächtniß, memoria, oder die Ideenassociation.

Die Ideenassociation wird Eth. 2, Prop. 18 so beschrieben: „Wenn der menschliche Körper einmal von zwei oder mehreren Körpern zugleich afficirt worden ist, und der Geist nachher sich einen derselben vorstellt, so stellt er sich sofort mit diesem zugleich auch die übrigen Körper aufs neue vor." Mit ausdrücklicher Beziehung auf diesen Satz sagt Eth. 3, Prop. 14: „Wenn der Geist einmal zwei Stimmungen zugleich gehabt hat und später wieder in die eine derselben versetzt wird, so wird er zugleich auch in die andere versetzt." Es ergibt sich dieser Grundsatz aus der Abhängigkeit der Stimmungen von den Ideen und den diesen zu Grunde liegenden Körperaffectionen von selbst. Denn treten die letzteren in untrennbarer Verbindung mit einander auf, so muß dies auch bei den ihnen entsprechenden Stimmungen der Fall sein.

Im Einzelnen ergibt sich nun hieraus Folgendes:

a) Der Satz, daß ein Object indirect (per accidens) Ursache von Freude, Traurigkeit oder Begierde sein kann, in seinen verschiedenen Beziehungen. Eth. 3, Prop. 15. 16. 17, theilweise Prop. 35, ferner Prop. 36.

Prop. 15: Ein jeder Gegenstand kann indirect [1] die Ursache von Freude, Traurigkeit oder Begierde sein;

— setzen wir den Fall, daß der Geist auf doppelte Weise zugleich afficirt werde, einmal so, daß seine Actionskraft weder gemehrt, noch gemindert wird, und dann so, daß sie entweder gemehrt, oder gemindert wird. Wird er nun ein andermal durch einen Gegenstand direct in jener neutralen Weise afficirt, so verbindet sich, nach Prop. 14, mit dieser neutralen Stimmung sofort auch die andere, welche seine Denkkraft mehrt oder mindert, d. h. es verbindet sich damit Freude oder Traurigkeit. So ist jener Gegenstand, welcher die neutrale Stimmung hervorgerufen hat, nicht direct, aber indirect (non per se, sed per accidens) die Ursache seiner Freude oder Traurigkeit.

Coroll.: Wir können einen Gegenstand lieben oder hassen schon deßwegen, weil wir ihn einmal, während wir in der Stimmung von Freude oder Traurigkeit waren, gesehen haben, auch wenn jener Gegenstand gar nicht die Ursache dieser Stimmung war;

— weil er den Geist, wenn dieser später ihn sich vorstellt, indirect (per accidens) freudig oder traurig stimmt und deßhalb der Geist entweder begehrt oder verabscheut, ihn sich vorzustellen, d. h. ihn liebt oder haßt.

Schol.: So erklärt es sich, daß wir oft etwas lieben oder hassen, ohne daß uns dafür irgend ein Grund bekannt ist, bloß aus Sympathie oder Antipathie.

Sympathie und Antipathie werden hier, nach Spinoza's ausdrücklicher Bemerkung, nicht in dem Sinn von verborgenen Qualitäten gebraucht, zu deren Bezeichnung sie von denen angewendet wurden, welche diese Namen zuerst in den Sprachgebrauch eingeführt haben, also nicht in dem Sinn, in welchem der Aberglaube auf ihnen beruht; doch werden wir sehen, daß auch der Aberglaube der Ideenassociation seinen Ursprung verdankt; nur concurrirt zu seiner Entstehung mit dieser der Einfluß noch einer anderen Verbindungsweise der Vorstellungen.

Prop. 16.: Schon deßwegen, weil wir uns vorstellen, ein Gegenstand habe eine Aehnlichkeit mit einem Object, welches uns freudig oder

[1] per accidens, nebensächlich, als Nebenumstand.

traurig zu stimmen pflegt, werden wir ihn lieben oder hassen, wenn gleich das, worin er jenem Object ähnlich ist, nicht die bewirkende Ursache jener Stimmungen ist;

— denn das, worin beide ähnlich sind, haben wir an jenem Object, während wir in der Stimmung von Freude oder Traurigkeit uns befanden, gesehen, die Vorstellung davon wird also sofort uns wieder freudig oder traurig stimmen, jener Gegenstand, an dem wir es uns vorstellen, wird also indirect (per accidens) für uns die Ursache von Freude oder Traurigkeit, und wir werden ihn deßhalb lieben oder hassen.

Auch in dieser Aehnlichkeit eines Gegenstandes mit einem von uns geliebten oder gehaßten Object haben wir eine Ursache unserer Sympathieen oder Antipathieen.

In der Affect. definit. 8. 9 wird die Freude, begleitet von der Idee eines Gegenstandes, der indirect (per accidens) die Ursache der Freude ist, als Zuneigung (propensio), die Traurigkeit, begleitet von der Idee eines Gegenstandes, der indirect die Ursache der Traurigkeit ist, als Abneigung (aversio) bezeichnet.

Prop. 17: Wenn wir uns an einem Gegenstand,[1] der uns Traurigkeit zu verursachen pflegt, eine Aehnlichkeit mit einem andern, der uns gleich große Freude zu verursachen pflegt, vorstellen, so werden wir ihn hassen und zugleich lieben;

— weil er uns Traurigkeit direct, Freude indirect verursacht.

Hier ist also in der Ideenassociation ebenfalls ein Grund für das Schwanken zwischen entgegengesetzten Stimmungen (die fluctuatio animi), dessen andere Ursache wir oben schon ins Auge faßten.

Aus dem Einfluß der Ideenassociation auf die Leidenschaften erklärt sich auch theilweise das, was

Prop. 35 über die Eifersucht ausführt. Es kommt aus diesem Einfluß der Haß des Eifersüchtigen gegen jenen Andern, dem der Geliebte des Eifersüchtigen in Liebe sich verbindet. Denn der Eifersüchtige stellt sich den von ihm Geliebten, und nun Gehaßten vor in Verbindung mit dem Bilde jenes Andern, er betrachtet also jenen Andern lediglich, während er selbst in der Stimmung der Traurigkeit sich befindet, welche der Gedanke an den, auf welchen er eifersüchtig ist, in ihm hervorruft; so haßt er jenen Andern nach dem Grundsatz:[2] „Wir

---

[1] Si res etc. Es muß selbstverständlich rem heißen.

[2] Eth. 3, 15, Coroll., auf welches sich die Dem. der Prop. 35 ausdrücklich beruft.

können einen Gegenstand hassen schon deßwegen, weil wir ihn einmal, während wir in der Stimmung der Traurigkeit waren, gesehen haben, auch wenn jener Gegenstand gar nicht die Ursache dieser Stimmung war." (Es ist also bei dieser Ableitung des Hasses, den ein Eifersüchtiger gegen den Andern empfindet, dem der von dem Eifersüchtigen Geliebte sich in Liebe verbindet, vorausgesetzt, daß dieser Andere nicht die Liebe des von dem Eifersüchtigen Geliebten gegen ihn, den Anderen, selbst verursacht, ihn etwa dazu verführt habe, sonst würde der Haß des Eifersüchtigen direct, nicht nur per accidens ihn treffen.)

Auch daß der Haß des Eifersüchtigen gegen den Gegenstand seiner Eifersucht gesteigert werde dann, wenn der Andere, dem dieser Gegenstand der Eifersucht sich verbindet, schon vorher von dem Eifersüchtigen gehaßt wurde, wird neben der Begründung dadurch, daß dann der Eifersüchtige sich den Gegenstand seiner Eifersucht als die Ursache der Freude des von ihm Gehaßten vorstellt, noch weiter dadurch motivirt, daß der Eifersüchtige den Gegenstand seiner Eifersucht nur in Verbindung mit dem gehaßten Anderen sich vorstellen kann und also auch nach dieser Seite hin von neuem Haß gegen ihn erfüllt wird, und das letztere dient namentlich zum Beweis dafür, daß der Haß des Eifersüchtigen gegen ein geliebtes Weib dadurch aufs heftigste gesteigert wird, daß er sie sich vorstellt sich hingebend einem andern, den er haßt. Der Grund dafür endlich, daß der Haß des Eifersüchtigen gegen ein geliebtes Weib gesteigert wird dadurch, daß er von der Geliebten nicht mehr mit derselben Miene empfangen wird, wie bisher, liegt in dem Gesetz, welches Prop. 36 ausspricht.

Prop. 36: Wer an etwas, das ihn einmal ergötzt hat, sich wieder erinnert, der strebt es mit denselben Nebenumständen, unter denen er das erstemal sich daran ergötzte, zu besitzen;

— denn alle diese Umstände sind indirect (per accidens) für ihn die Ursache von Freude, deßhalb strebt er sie, da der Mensch das, was ihn erfreut, zu erhalten bemüht ist, alle zugleich mit dem Gegenstand, der ihn ergötzt hat, zu besitzen.

Coroll.: Einer, der liebt, wird also, wenn er einen von diesen Nebenumständen vermißt, sich darüber betrüben;

— weil das Vermissen eines solchen Umstandes eine Vorstellung mit sich führt, welche die Existenz jenes Gegenstandes, an dem man sich ergötzte, ausschließt, was einen traurig macht, der aus Liebe den Gegenstand selbst oder den Nebenumstand begehrt.

Diese Traurigkeit wird, wenn sie auf die Abwesenheit des geliebten Gegenstandes sich bezieht, S e h n s u c h t (desiderium) genannt; sie entsteht dadurch so oft, daß, wenigstens so lange wir im wachen Zustand uns

befinden, das Bestreben, sich einen geliebten Gegenstand als gegenwärtig vorzustellen, häufig gehindert wird durch andere Vorstellungen, welche seine Existenz ausschließen. [1]

Sehnsucht ist also genau genommen eine Art der Traurigkeit (nemlich Traurigkeit entstanden daraus, daß man die Gegenwart des Geliebten vermißt). Doch hat sie Spinoza wegen der gewöhnlichen Auffassung, welche sie als Begierde ansieht, auch als Begierde definirt: „Sehnsucht ist die Begierde, einen Gegenstand zu besitzen, welche durch das Andenken an diesen Gegenstand genährt und (zugleich) durch das Andenken an andere Gegenstände, welche die Existenz desselben ausschließen, gehemmt wird."

b) Bewunderung und Verachtung. Prop. 52.

Aus dem Grundsatz der Ideenassociation ergibt sich auch eine psychologische Erscheinung, welche Spinoza nicht unter die Affecte rechnen zu können erklärt, [2] wie denn auch die Beschreibung derselben zeigt, daß es dabei um Affecte im Sinn Spinoza's sich gar nicht handelt, welche er aber gleichwohl hier bespricht, die Bewunderung und die Verachtung (admiratio und contemptus). Sie können mit Affecten in Verbindung treten und so einen Einfluß auf dieselben üben. Es handelt davon

Prop. 52: Ein Object, welches wir oft zuvor mit anderen Objecten gesehen haben, oder von dem wir uns vorstellen, daß es nichts an sich habe, das nicht vielen gemein ist, werden wir nicht ebensolange betrachten, wie dasjenige, wovon wir uns vorstellen, daß es etwas besonderes habe;

— denn sobald wir ein Object, das wir mit anderen Objecten gesehen haben, uns vorstellen, erinnern wir uns sogleich auch an diese anderen und verfallen so von der Betrachtung des einen aus sogleich auf die Betrachtung eines anderen. Dasselbe ist der Fall bei einem Object, von dem wir uns vorstellen, daß es nichts habe, das nicht mehreren gemein ist, denn wir betrachten dann an demselben nichts, das wir nicht vorher mit anderem gesehen haben. Stellt sich aber der Geist an einem Object etwas besonderes vor, das wir vorher nie gesehen haben, so hat er, während er jenes Object betrachtet, kein anderes in sich, auf dessen Betrachtung er aus der Betrachtung des ersteren verfallen kann, und muß

[1] Eth. 3, Affect. defin. 32, pag. 193.
[2] Eth. 3, Affect. defin. 4, pag. 185.

also dieses allein betrachten, woraus der Satz der Proposition sich ergibt.

Dieses längere Verweilen bei der Vorstellung eines besonderen, dem Geiste allein vorschwebenden Gegenstandes heißt Bewunderung. Bewunderung entsteht also besonders daraus, daß einem eine Sache neu ist.[1] Wird sie von einem Object erregt, das wir fürchten, so heißt sie Bestürzung (consternatio); diese tritt da ein, wo die Begierde, ein Uebel zu vermeiden, durch die Bewunderung eines Uebels, das man fürchtet, zurückgehalten wird. Da sie also aus einer doppelten Traurigkeit entsteht, so läßt sie sich am bequemsten definiren als Furcht, welche den Menschen so im Entsetzen oder Schwanken erhält, daß er nicht im Stande ist, ein Uebel zu vermeiden; im Entsetzen, sofern seine Begierde, ein Uebel zu entfernen, durch die Bewunderung eines andern, gefürchteten Uebels zurückgehalten wird, im Schwanken, sofern diese Begierde zurückgehalten wird durch die Angst vor einem andern Uebel, das den Menschen gleich sehr quält, wie das zu entfernende, so daß er nicht weiß, welches von beiden er abwenden soll.[2] — Ist das, was man bewundert, eine besonders hervorragende Klugheit, ausgezeichneter Fleiß oder eine ähnliche Eigenschaft, so heißt die Bewunderung Hochachtung (veneratio), im entgegengesetzten Fall, wenn wir eines Menschen Zorn, Neid u. s. w. bewundern, Abscheu (horror). Bewundern wir Klugheit, Fleiß u. dergl. an einem Menschen, den wir lieben, so wird dadurch die Liebe größer werden, und diese Liebe, mit Bewunderung oder Hochachtung verbunden, heißt Verehrung (devotio). Da nun die Bewunderung häufig aus der Neuheit einer Sache entsteht und aufhört, wenn man den bewunderten Gegenstand oft sich vorstellt, so verwandelt sich die Verehrung häufig in einfache Liebe.[3] Wir können uns auch Haß, Hoffnung und andere Affecte als mit Bewunderung verbunden denken, und so könnten wir so viele Affecte ableiten, daß sich für dieselben in dem bestehenden Sprachgebrauch keine Namen mehr finden würden.

Das Gegentheil der Bewunderung ist die Verachtung (contemptus).

---

[1] Affect. defin. 4, Explic. und 10, Explic.

[2] Eth. 3, Affect. defin. 42, Explic. pag. 195: Quia consternatio ex duplici tristitia oritur, ideo commodius definiri potest, quod sit metus, qui hominem stupefactum, aut fluctuantem ita continet, ut is malum amovere non possit. Ueber den letzteren Fall war schon oben die Rede. Die Definit. 42 selbst lautet: Consternatio dicitur de eo, cujus cupiditas, malum vitandi, coërcetur admiratione mali, quod timet.

[3] Eth. 3, Affect. defin. 10, Explic.

Sie entsteht meist daraus, daß man einen Gegenstand deßwegen, weil andere ihn bewundern, lieben, fürchten u. s. w., oder weil er auf den ersten Anblick eine Aehnlichkeit mit einem anderen bewunderten, geliebten, gefürchteten u. s. w. Gegenstand hat, ebenfalls bewundert, liebt, fürchtet u. s. w., bei eigener Untersuchung oder bei näherer Betrachtung aber findet, daß nichts dergleichen an ihm ist, das Bewunderung, Liebe, Furcht u. s. w. erregen kann. Dadurch wird der Geist bestimmt, mehr bei dem zu verweilen, was der Gegenstand nicht an sich hat, als bei dem, was er an sich hat. Es entsteht ferner aus der Verachtung eines Gegenstandes, den man haßt oder fürchtet, die Verhöhnung (Spott, irrisio), wie die Verehrung aus der Bewunderung eines geliebten Gegenstandes; und wie Hochachtung entsteht aus der Bewunderung der Klugheit, so sieht man herab auf die Thorheit (dedignatio oritur ex stultitiae contemptu). Wir können endlich auch die Verachtung als mit Liebe, Hoffnung, Ruhmgefühl und anderen Affecten verbunden uns denken und hieraus weitere Affecte ableiten, welche wir ebenfalls nicht durch besondere Bezeichnungen von anderen zu unterscheiden pflegen.

2) Der Einfluß der Gattungsbegriffe auf die Gestaltung der Leidenschaften.

Auch die Gattungsbegriffe machen ihren Einfluß auf die Leidenschaften geltend.

Prop. 46: Wenn Jemand von einem Angehörigen einer von der seinigen verschiedenen Menschenklasse oder Nation in Freude oder Traurigkeit versetzt worden ist, so daß er ihn unter dem Gattungsnamen jener Menschenklasse oder Nation als die Ursache seiner Freude oder seiner Traurigkeit ansieht, so wird derselbe nicht nur diesen, sondern alle Angehörigen derselben Menschenklasse oder Nation lieben oder hassen; — nach dem Satz, daß wir schon deßwegen etwas lieben oder hassen, weil es eine Aehnlichkeit hat mit einem Object, das uns in Freude oder Traurigkeit zu versetzen pflegt. Wie die Gattungsbegriffe, so beruht auch dieser Satz auf der Ideenassociation; der Gattungsbegriff besteht ja darin, daß man verschiedene, einander ähnliche Individuen unter ein Gesammtbild faßt.

3) Der Einfluß der Zeitvorstellung auf die Gestaltung der Leidenschaften.

a) Der directe Einfluß dieser Vorstellung durch Erregung von Furcht und Hoffnung.

Eine Art und Weise, wie die Verbindung der Vorstellungen sich vollzieht, ist die Vorstellung der Zeit. An und für sich liegt, wie wir

gesehen haben, in einer bestimmten Imagination als solcher keine Beziehung auf die Zeit, und deßhalb sind auch die von einer Vorstellung erregten Affecte an sich dieselben, ob in der Vorstellung das Bild einer gegenwärtigen oder einer vergangenen oder einer zukünftigen Sache vor den Geist tritt; denn der Geist betrachtet es dabei immer als sich gegenwärtig. Dagegen greift die Zeitvorstellung sofort in die Gestaltung der Affecte ein in Folge des Zusammenseins verschiedener Vorstellungen, von dem ja auch ihre Eigenthümlichkeit als Vorstellung herstammt. Nun ist es der specifische Charakter der Vorstellung von Vergangenheit und Zukunft, daß sie die Existenz der Dinge, welche unter sie befaßt werden, als zweifelhaft erscheinen läßt, daß dabei die Vorstellungen, welche die Existenz dieser Dinge setzen, zugleich auftreten mit anderen, welche ihre Existenz ausschließen; mit Rücksicht auf Vergangenheit und Zukunft können wir die Dinge nur als zufällig oder als möglich setzen. Der Geist schwankt da beständig zwischen dem Glauben an die Existenz und dem an die Nichtexistenz dieser Dinge. Ungewißheit über die Dinge ist recht eigentlich die unzertrennbare Begleiterin der Zeitvorstellung. Ganz ebenso ist es der Charakter der Affecte, welche unter dem Einfluß der Vorstellung von Vergangenheit und Zukunft sich bilden, daß der Geist, weil er ungewiß ist über die Existenz der Gegenstände, auf welche sie sich beziehen, dem Affect nicht ganz und ungetheilt, nicht konstant sich hingibt, sondern in der Schwebe bleibt zwischen dem Empfinden und Nichtempfinden desselben, daß er dabei hinundherschwankt, jetzt so, jetzt wieder nicht so gestimmt ist. „Weil es meistens geschieht, daß diejenigen, welche schon mehr erfahren haben, solange sie eine Sache als künftig oder vergangen betrachten, darüber unsicher sind und an dem wirklichen Eintreffen derselben starke Zweifel haben, so ergibt sich hieraus, daß die Affecte, welche aus ähnlichen Vorstellungen entstehen (d. h. aus Vorstellungen, bei welchen man ebenfalls etwas als zukünftig oder vergangen sich denkt, und dabei über das wirkliche Eintreffen desselben zweifelhaft ist), nicht eben ununterbrochen gleich anhalten,[1] sondern meist durch die Vorstellungen anderer Dinge getrübt werden, bis man von ihrem wirklichen Eintreffen Gewißheit hat."

Die mit Rücksicht auf die Zeitvorstellung sich bildenden Affecte sind

[1] Eth. 3, Prop. 18, Schol. 1, pag. 148: — — hinc fit, ut affectus, qui ex similibus rerum imaginibus oriuntur, non sint adeo constantes etc. Die similes rerum imagines sind Vorstellungen, ähnlich denjenigen, von welchen unmittelbar vorher die Rede war.

Hoffnung, Furcht, Sicherheit, Verzweiflung, Jubel und Niedergeschlagenheit, spes, metus, securitas, desperatio, gaudium und conscientiae morsus;[1] für die beiden letzteren ist die obige Uebersetzung gegeben in Ermangelung einer andern.

Hoffnung ist die schwankende Freude (inconstans laetitia), welche entsteht aus der Vorstellung einer vergangenen oder noch künftigen Sache, über deren wirkliches Eintreffen (beziehungsweise Eingetroffensein) wir noch im Zweifel sind; Furcht dagegen ist die schwankende Traurigkeit (inconstans tristitia), welche ebenfalls entsteht aus der Vorstellung einer noch zweifelhaften — sei es als künftig oder als vergangen gedachten — Sache. Die Explic. zu Affect. definit. 13 sagt: „Wer in Hoffnung schwebt, und über das Eintreffen einer Sache im Zweifel ist, der stellt sich etwas vor, das die Existenz dieser zukünftigen Sache ausschließt, und ist in sofern traurig und fürchtet folglich, während er in Hoffnung schwebt, zugleich, jene Sache möchte nicht eintreffen. Wer dagegen in Furcht sich befindet, das heißt, zweifelhaft ist über das wirkliche Eintreffen einer Sache, welche er haßt, der stellt sich auch etwas vor, das die Existenz dieser Sache ausschließt, und freut sich folglich und hofft, das Gefürchtete könnte nicht eintreffen. So ergibt sich aus der Definition von Furcht und Hoffnung, daß es keine Furcht ohne Hoffnung und keine Hoffnung ohne Furcht gibt.“ Zwischen die eine dieser Stimmungen drängt sich immer die andere ein, weil sie ja auf der Ungewißheit über das Eintreffen eines gewünschten oder verabscheuten, erfreuenden oder betrübenden Ereignisses beruhen, und so, je nachdem man mehr an dieses Eintreffen glaubt, oder mehr nicht daran glaubt, bald Furcht, bald Hoffnung entsteht; das Schweben zwischen diesen beiden Stimmungen ist sofort gegeben, sobald eine von ihnen eintritt.

Wenn der Zweifel, welcher der Furcht und Hoffnung zu Grunde liegt, verschwindet, so entsteht aus der Hoffnung Sicherheit, aus der Furcht Verzweiflung. Sicherheit ist also die Freude, welche entsteht aus der Idee einer vergangenen oder zukünftigen Sache, an welcher zu zweifeln kein Grund mehr vorhanden ist;[2] Verzweiflung ist die Traurigkeit, welche aus der Idee einer vergangenen oder künftigen Sache entsteht, an welcher man nicht mehr zu zweifeln Ursache hat.[3] Die Aufhebung des Zweifels geschieht dadurch, daß man sich die vergangene

[1] Eth. 3, Prop. 18, Schol. 2, pag. 148.

[2] Eth. 3, Affect. defin. 14, pag. 188.

[3] Affect. defin. 15.

Sache als bei sich seiend vorstellt und als gegenwärtig betrachtet,[1] oder daß man anderes sich vorstellt, das die Existenz derjenigen Dinge ausschließt, welche den Zweifel hervorgerufen haben. Denn wenn wir gleich über das Eintreffen der Einzeldinge[2] nie sicher sein können, so kann es doch geschehen, daß wir über ihr Eintreffen keinen Zweifel hegen. Denn etwas anderes ist es, eine Sache nicht bezweifeln, etwas anderes, darüber Gewißheit haben.

Was endlich die von Spinoza als gaudium und conscientiae morsus bezeichneten Stimmungen betrifft, so werden sie definirt, gaudium als Freude, begleitet von der Idee einer Sache, welche wider Erwarten eingetroffen ist, conscientiae morsus als Traurigkeit, begleitet von der Idee einer Sache, welche wider Erwarten eingetroffen ist.[3] Es ist also gaudium die Stimmung in Folge des Nichteintreffens eines befürchteten, oder des Eintreffens eines nicht gehofften, conscientiae morsus die Stimmung in Folge des Nichteintreffens eines gehofften oder des Eintreffens eines nicht befürchteten Ereignisses; erstere ist eine freudige, letztere eine traurige Enttäuschung.

Noch haben wir einige besondere Arten der Furcht und der Hoffnung ins Auge zu fassen.

Als eigenthümliche Arten der Furcht haben wir bereits die Angst (timor) und die Bestürzung (consternatio) betrachtet; eine solche eigenthümliche Art von Furcht ist ferner der Kleinmuth oder die Verzagtheit (pusillanimitas), eine eigenthümliche Art des Nichtvorhandenseins von Furcht ist das Gegentheil des Kleinmuths, die Kühnheit (audacia). Kleinmuth wird demjenigen zugeschrieben, dessen Begierde gehemmt wird durch die Angst vor einer Gefahr, welche Leute seinesgleichen zu bestehen wagen, es ist also Kleinmuth nichts anderes als die Furcht vor einem Uebel, welches die meisten nicht zu fürchten pflegen; Kühnheit

---

1 Explic. zu Eth. 3, Affect. definit. 15 pag. 188: quia homo rem praeteritam vel futuram adesse imaginatur.

2 Nach Prop. 31 p. 2, also wegen ihrer Abhängigkeit vom Naturverlauf.

3 Unter conscientiae morsus sind also selbstverständlich nicht Gewissensbisse verstanden. Wir haben im Deutschen den ähnlichen Ausdruck: „Es gibt mir etwas einen Stich ins Herz," oder den Ausdruck: „nagender Schmerz." — Die obigen Definitionen sind aus Affect. defin. 16 und 17 genommen. Das Schol. 2 zu Eth. 3, Prop. 18 pag. 148 sagt: Gaudium est laetitia orta ex imagine rei praeteritae, de cujus eventu dubitamus. Es muß offenbar dubitavimus heißen, da beim Eintreten des gaudium der Zweifel gehoben sein muß.

dagegen ist die Begierde, welche einen treibt, etwas zu thun unter einer Gefahr, welcher Leute seinesgleichen sich nicht auszusetzen wagen.[1]

Eine ganz besondere Art von Furcht und Hoffnung entsteht nun aber dann, wenn etwas per accidens die Stimmung von Furcht und Hoffnung hervorruft. „Ein jedes Ding," sagt Eth. 3, Prop. 50, „kann indirect (per accidens) die Ursache von Hoffnung oder Furcht sein," und zwar aus demselben Grund, aus welchem überhaupt jedes Ding indirect die Ursache von Freude, Traurigkeit und Begierde sein kann, vermittelst der Ideenassociation. Hier ist die Quelle des Aberglaubens, und zwar abergläubischer Meinungen und abergläubischer Handlungen. Erstere entspringen daraus, daß man an das, was per accidens Ursache von Furcht oder Hoffnung ist, nun auch den Glauben an das Eintreffen des Gefürchteten oder Gehofften knüpft. Denn „wir sind von Natur so beschaffen, daß wir etwas, das wir hoffen, leicht, und was wir fürchten, schwer glauben, und darüber höher oder geringer, als recht ist, denken." Deßhalb sucht man nach Mitteln, um über das eine wie über das andere sich zu versichern, und nimmt die Gegenstände, welche per accidens Hoffnung oder Furcht erregen, als gute oder schlimme Vorbedeutungen.[2] Die abergläubischen Handlungen aber kommen daher, daß man diese Dinge, welche als gute oder schlimme Vorzeichen angesehen werden, als Mittel zu dem, was man hofft, anzuwenden, oder als Hindernisse des Gehofften oder als Ursachen dessen, was man fürchtet, wegzuräumen trachtet; denn man liebt oder haßt sie als die Ursache von Hoffnung oder Furcht, und sucht sie deßwegen zu befördern oder zu zerstören.

Eben deßwegen, weil man das liebt, was man hofft, und das haßt, was man fürchtet, lassen sich alle Sätze über die Liebe und den Haß auch auf die Hoffnung und Furcht anwenden.

b) Der indirecte Einfluß der Zeitvorstellung auf die Affecte, durch Abschwächung derselben.

Neben dem directen Einfluß, welchen die Zeitvorstellung auf die Stimmungen des Menschen dadurch ausübt, daß bestimmte Affecte durch sie geradezu hervorgerufen werden, hat sie auch noch eine indirecte Einwirkung dadurch, daß sie die Affecte, welche abgesehen von ihr vor-

---

[1] Affect. defin. 40. 41.

[2] Res, quae per accidens spei aut metus sunt causae, bona aut mala omina vocantur.

handen sind, sobald sie in Beziehung zu der Zeitvorstellung treten, mehr oder minder abschwächt. Denn bei der Vorstellung einer vergangenen oder zukünftigen Sache treten immer neben diejenigen Vorstellungen, welche die Existenz einer Sache setzen, noch andere Vorstellungen, welche die Existenz derselben ausschließen,[1] oder es fehlen Vorstellungen, welche nöthig sind, um keinen Zweifel an der Existenz derselben zu haben.[2] Deßhalb ist hier die Vorstellung der Sache weniger lebhaft, als wenn man sich dieselbe als gegenwärtig vorstellt, und darum sind auch die Affecte, welche sich auf eine ausdrücklich nicht als gegenwärtig, sondern als vergangen oder als zukünftig vorgestellte Sache beziehen, unter sonst gleichen Verhältnissen gemäßigter, als diejenigen, welche gegenüber einer gegenwärtigen Sache auftreten.[3] Es ist dies nur eine Anwendung des allgemeinen Grundsatzes:[4] „Ein Affect, dessen Ursache wir uns als gegenwärtig bei uns vorstellen, ist stärker als ein solcher, dessen Ursache wir uns als nicht bei uns befindlich vorstellen, weil die Vorstellung intensiver, lebhafter ist, solange wir uns nichts vorstellen, das die gegenwärtige Existenz des äußeren Gegenstandes ausschließt."

Auch bei denjenigen Affecten aber, welche sich auf etwas als zukünftig oder vergangen Vorgestelltes richten, muß sich der Grad ihrer Stärke bestimmen nach dem Grad der Lebhaftigkeit, mit welchem man sich die Existenz der betreffenden Sache vorstellt. Je weniger andere Vorstellungen hinzutreten, welche die Existenz derselben ausschließen, je mehr umgekehrt Vorstellungen im Geist auftreten, welche die Vorstellung von der Existenz dieser Sache unterstützen, desto lebhafter ist diese Vorstellung und um so stärker auch der aus dieser sich bildende Affect. So ergeben sich die Sätze:

Eth. 4, Prop. 10: Gegenüber einer künftigen Sache, welche wir alsbald eintretend uns vorstellen, werden wir in stärkeren Affect versetzt, als wenn wir uns vorstellen würden, die Zeit ihres Eintretens in die Wirklichkeit sei noch länger von der Gegenwart entfernt, und das Andenken an etwas, das wir uns als noch nicht lange vergangen vor-

---

[1] Eth. 4, Prop. 9, Schol.

[2] Eth. 4, Prop. 12, Dem.

[3] Eth. 4, Prop. 9, Coroll.: Imago rei futurae vel praeteritae, hoc est, rei, quam cum relatione ad tempus futurum vel praeteritum secluso praesenti contemplamur, caeteris paribus debilior est imagine rei praesentis, et consequenter affectus erga rem futuram vel praeteritam, caeteris paribus, remissior est affectu erga rem praesentem.

[4] Eth. 4, Prop. 9 mit der Dem.

stellen, ruft ebenfalls einen lebhaftern Affect hervor, als wenn wir uns die Sache als schon lange vergangen vorstellen würden;

— weil nemlich da die Gegenwart der betreffenden Sache weniger ausgeschlossen erscheint.

Eth. 4, Prop. 11: Der Affect gegenüber einer Sache, die wir uns als nothwendig vorstellen, ist unter im übrigen gleichen Verhältnissen stärker, als der Affect gegen eine Sache, die wir uns bloß als möglich oder als zufällig oder als nicht nothwendig vorstellen;

— weil in letzteren Vorstellungen eine Negation der Existenz dieser Sache liegt.

Prop. 12: Der Affect gegen eine Sache, von der wir wissen, daß sie in der Gegenwart nicht existirt, und die wir uns als möglich vorstellen, ist unter sonst gleichen Verhältnissen lebhafter, als gegen eine zufällige Sache;

— denn in dem Fall, daß wir sie als zufällig vorstellen, haben wir keine Vorstellung von etwas anderem, das die Existenz derselben setzt, wohl aber die von einigem, das sie ausschließt, dagegen wenn wir uns jene Sache als künftig möglich vorstellen, stellen wir uns einiges vor, das ihre Existenz setzt, d. h. das Hoffnung oder Furcht erregt.

Prop. 13: Der Affect gegen eine zufällige Sache, von der wir wissen, daß sie in der Gegenwart nicht existirt, ist unter sonst gleichen Verhältnissen schwächer, als gegen eine vergangene Sache;

— weil wir beim Affect gegenüber einer vergangenen Sache etwas, das sie ins Gedächtniß ruft, also ihr Bild als gegenwärtig uns vorhält, uns vorstellen, bei etwas Zufälligem aber nichts, was seine Existenz setzt, wohl aber manches, das sie ausschließt.

4) Der Einfluß der Freiheitsidee auf die Gestaltung der Leidenschaften.

Eine Vorstellung, mittelst deren die Verbindung verschiedener Vorstellungen sich vollzieht, ist auch die Idee der Freiheit. Zwar nach der einen Seite hin wird durch sie der als frei vorgestellte Gegenstand isolirt, indem dabei die Einwirkung der anderen Gegenstände auf ihn ignorirt und sein Kausirtsein im Zusammenhang der Dinge übersehen wird. Eben dies macht ja die Vorstellung, daß ein Gegenstand frei sei, zu einer so unhaltbaren und falschen, daß sie diesen Gegenstand als selbstständig und dem Determinirtsein durch den Naturverlauf entnommen einbildet. Aber die Verbindung eines Gegenstandes mit den übrigen, welche durch die Vorstellung, daß er frei sei, rücksichtlich der Einwirkung der anderen Dinge auf ihn aufgehoben wird, wird durch diese Vorstellung in verstärkter und eigenthümlicher Weise wieder hergestellt nach der

Seite seiner Einwirkung auf andere Dinge. Hier erscheint sein Zusammenhang mit dem, worauf er einwirkt, als ein anderer, und zugleich als ein viel umfangreicherer und intensiverer, als er in Wahrheit ist, indem die Einbildung vorhanden ist, als bewirke der Gegenstand allein und als bewirke er aus eigenem freiem Entschluß das, wozu er doch von anderen Ursachen unwiderstehlich determinirt ist. Eben diese in der Vorstellung von der Freiheit stattfindende Uebertreibung des Einflusses, welcher dem als frei vorgestellten Gegenstand zugeschrieben wird, die eingebildete Verstärkung seiner Kausalität, welche in ihr liegt, ist nun auch das, worin der Einfluß dieser Vorstellung auf die Affecte liegt; sie verstärkt die Affecte gegenüber dem als frei vorgestellten Gegenstand.

Eth. 3, Prop. 49: Liebe und Haß müssen, und zwar beide aus demselben Grund, größer sein gegen etwas, das wir uns als frei vorstellen, als gegen etwas, das wir uns als der Nothwendigkeit unterworfen vorstellen;

— denn wenn wir einen Gegenstand, den wir für frei halten, als die Ursache einer freudigen oder traurigen Stimmung uns vorstellen, so halten wir denselben für die alleinige Ursache dieser Freude oder Traurigkeit und konzentriren daher auf ihn das höchste Maß der Liebe oder des Hasses, welches aus der gegebenen Stimmung folgen kann; denken wir uns aber einen Gegenstand, von dem wir glauben, daß er der Nothwendigkeit unterworfen sei, als die Ursache jener Stimmung, so stellen wir uns vor, daß er die Ursache nicht allein sei, sondern zugleich mit anderem, daß er also diese Ursache zum Theil nicht sei, und dadurch vermindert sich die Liebe und der Haß gegen ihn.

Diese Verstärkung der Affecte durch die Idee der Freiheit findet nun besonders ihre Anwendung theils auf das Verhältniß der Menschen unter einander, indem sie sich gegenseitig stärker lieben oder hassen als anderes, weil sie einander für frei halten, theils auf diejenigen Affecte, welche in der Selbstbetrachtung des Menschen ihren Grund haben, indem Reue und Selbstbefriedigung dadurch zum höchsten Grad gesteigert werden, daß die Menschen sich für die freie Ursache ihrer Handlungen halten. [1]

5) Das Verzeichniß, welches Spinoza von den Leidenschaften gibt.

Zum Schluß geben wir noch ein Verzeichniß der Leidenschaften, in der Reihenfolge, in welcher Spinoza dieselben am Ende des dritten

---

[1] Eth. 3, Prop. 51, Schol. fin. pag. 172.

Buchs der Ethik aufführt. Er theilt sie dort ein in Stimmungen der Freude und Traurigkeit, welche die Idee eines äußeren Gegenstandes als ihre directe oder indirecte Ursache begleitet, in Stimmungen der Freude und Traurigkeit, welche die Idee über etwas, das im Menschen selbst liegt, als ihre Ursache begleitet,[1] und in Begierden.[2]

Wir erhalten auf diese Weise folgende Leidenschaften:

I. Freude und Traurigkeit, begleitet von der Idee eines äußeren Gegenstandes als ihrer Ursache:
   1) Liebe und Haß (amor und odium).
   2) Zuneigung und Abneigung (propensio und aversio).
   3) Verehrung und Verhöhnung (devotio und irrisio).
   4) Hoffnung und Furcht (spes und metus).
   5) Sicherheit und Verzweiflung (securitas und desperatio).
   6) Jubel und Niedergeschlagenheit (gaudium und conscientiae morsus).
   7) Empfindungen des Mitleids mit fremdem Unglück (commiseratio, von misericordia nur dadurch etwa unterschieden, daß ersteres Wort einzelne Empfindungen, letzteres, die misericordia, einen Habitus bezeichnet).
   8) Gunst und Entrüstung (favor und indignatio).
   9) Ueberschätzung und Unterschätzung anderer (existimatio und despectus).
   10) Neid und theilnehmendes Mitgefühl mit dem Glück und dem Unglück eines Andern (invidia und misericordia, letzteres als Ausdruck der Mitfreude über eines anderen Glück invita vocabuli significatione).

II. Freude und Traurigkeit, begleitet von einer Idee des Menschen über sich selbst:
   1) Selbstbefriedigung und Demuth oder Selbsterniedrigung (acquiescentia in se ipso und humilitas).
   2) Reue (poenitentia).

[1] Eth. 3, Affect. defin. 24, Explic. Atque hi affectus laetitiae et tristitiae sunt, quos idea rei externae comitatur tanquam causa per se, vel per accidens. Hinc ad alios transeo, quos idea rei internae comitatur, tanquam causa.

[2] Eth. 3, Affect. defin. 31, Explic.: Atque his laetitiae et tristitiae affectus, quos explicare proposueram, absolvi. Pergo itaque ad illos, quos ad cupiditatem refero.

3) Stolz oder Hochmuth, Selbstüberschätzung, und Selbstunterschätzung oder Selbstverachtung (superbia und abjectio).
4) Ruhmgefühl und Schamgefühl (gloria und pudor).

III. Begierden:
1) Sehnsucht (desiderium).
2) Nachahmungssucht (aemulatio).
3) Dankbarkeit (gratia seu gratitudo).
4) Wohlwollen (benevolentia).
5) Zorn (ira).
6) Rachsucht (vindicta).
7) Grausamkeit (crudelitas seu saevitia).
8) Angst (timor).
9) Kühnheit und Verzagtheit (audacia und pusillanimitas).
10) Bestürzung (consternatio).
11) Menschenfreundlichkeit oder Bescheidenheit (humanitas seu modestia).
12) Gefallsucht (ambitio, Ehrgeiz).
13) Ueppigkeit (luxuria = immoderata convivandi cupiditas, vel etiam amor).
14) Trunksucht (ebrietas).
15) Geiz (avaritia).
16) Wollust (libido).

Uebrigens bemerkt Spinoza hiezu, daß er Eifersucht und die übrigen Stimmungen, bei denen der Geist schwankt, hier nicht aufgeführt habe, theils weil sie aus bereits aufgeführten Affecten entspringen, theils weil die meisten derselben keine eigenen Namen haben (pag. 197), und daß überhaupt Ueppigkeit, Trunksucht, Geiz, Wollust nur Beispiele seien von der Beeinflussung der Stimmungen durch äußere Objecte, daß es aber eben wegen dieser Abhängigkeit der Stimmungen von außen, welche ebensoviele Arten von Stimmungen erzeuge, als es äußere Objecte gebe, unmöglich sei, alle Arten der Affecte besonders aufzuführen (pag. 179).

Wir haben im Obigen nachgewiesen, wie Spinoza alle Eigenthümlichkeiten der Leidenschaften aus denen der Imagination ableitet, und wie er alle Eigenthümlichkeiten der letzteren in den Leidenschaften ihren Einfluß äußern läßt. Eine Eigenthümlichkeit aber tritt bei beiden, bei der Imagination und bei den Leidenschaften, immer wieder als die eigentliche Grundursache aller ihrer besonderen Gestaltungen in den Vordergrund: die in ihnen zu Tage tretende Abhängigkeit des Menschen von außen. Abhängigkeit von außen ist der Grundcharakter aller Leidenschaften, und das bezeichnet denn auch Spinoza als das immer wieder-

kehrende Resultat der Betrachtung derselben: „Hiemit," sagt er,[1] „glaube ich die wichtigsten Affecte und Gemüthsschwankungen, welche aus der Zusammensetzung der drei Grundaffecte, der Begierde, der Freude und der Traurigkeit entstehen, erklärt und aus ihren ersten Ursachen nachgewiesen zu haben. Es erhellt hieraus, daß wir von den äußeren Ursachen auf vielfache Weise umgetrieben werden und wie die Meereswogen, welche von entgegengesetzten Winden aufgeregt werden, hin und her schwanken, mit unserem Ausgang und Schicksal unbekannt.[2] Uebrigens habe ich nur die wichtigsten Konflikte der Seele aufgezeigt, nicht alle, welche möglich sind. Ich glaube, es wird aus dem Gesagten einem jeden klar und zweifellos sein, daß auf so mannigfache Weise die verschiedenen Stimmungen sich unter einander zusammensetzen, und daß daraus so mancherlei Verbindungen von Stimmungen entstehen können, daß dafür keine bestimmte Zahlenangabe möglich ist." — Kein Wunder, wenn Spinoza diesen Zustand der Unmacht des Geistes als Knechtschaft bezeichnet.

Drittes Kapitel.

Das vernunftgemäße ethische Leben oder die Affecte aus der Erkenntniß der zweiten Stufe.

I. Das vernunftgemäße ethische Leben als reine Selbstthätigkeit des Geistes.

Wir haben schon oben gesehen, daß Spinoza diejenigen Stimmungen, welche aus den adäquaten Ideen entspringen, Actionen nennt oder Aeußerungen der reinen, dem Wesen des Menschen vollkommen angemessenen und aus diesem Wesen allein folgenden Selbstthätigkeit des Geistes, im Gegensatz gegen die aus der Imagination folgenden Leidenschaften, in welchen die Thätigkeit des Geistes beeinflußt und bestimmt ist von äußeren Ursachen. Es sind nun zwei Punkte, durch welche das aus den adäquaten Ideen sich ergebende ethische Leben als reine Selbstthätigkeit des Geistes näher charakterisirt wird, einmal die Ausschließung der Traurig-

---

[1] Eth. 3, Prop. 59, Schol. pag. 182.

[2] Ex quibus apparet, nos a causis externis multis modis agitari nosque, perinde ut maris undae a contrariis ventis agitatae, fluctuare, nostri eventus atque fati inscios.

keit aus den Vernunftaffecten, und dann die Bezeichnung der vernunftgemäßen ethischen Bestrebungen als Tugenden. Fassen wir diese beiden Momente genauer ins Auge.

1) Die Ausschließung der Traurigkeit aus den Vernunftaffecten.

„Außer derjenigen Art von Freude und Begierde, welche in das Gebiet der Leidenschaften gehört, gibt es auch noch andere Stimmungen von Freude und Begierde, welche wir haben, sofern wir selbstthätig sind."[1] „Unter allen Stimmungen, welche der Geist hat, sofern er selbstthätig ist, gibt es keine anderen, als solche, welche zur Freude oder zur Begierde gehören."[2] Der erstere Satz, daß wir auch Freude und Begierde haben, sofern wir selbstthätig sind, wird damit bewiesen: „Wenn der Geist sich selbst und seine Macht zur Selbstthätigkeit begreift,[3] so freut er sich. Der Geist aber betrachtet nothwendig sich selbst, wenn er eine wahre oder adäquate Idee bildet. Nun bildet aber der Geist einige adäquate Ideen. Also freut er sich auch in sofern, als er adäquate Ideen bildet, d. h. sofern er selbstthätig ist." Daß aber der Selbsterhaltungstrieb, auch sofern der Geist selbstthätig ist, sich äußert und also der Geist, auch sofern er adäquat erkennt, sein Begehren hat, ist mit dem Begriff des Selbsterhaltungstriebs gegeben. Damit ist bewiesen, daß es auch Freude und Begierden gibt, welche nicht zu den Leidenschaften gehören, sondern der reinen Selbstthätigkeit des Geistes ihren Ursprung verdanken. Daß nun aber ferner aus der reinen Selbstthätigkeit des Geistes keine Traurigkeit folgen kann, ergibt sich daraus,[4] daß ja die Traurigkeit die Denkkraft des Geistes mindert oder hemmt, folglich der Geist, sofern er traurig ist, in seiner Kraft, richtig zu erkennen, d. h. selbstthätig zu sein, gemindert oder gehemmt wird, also, sofern er selbstthätig ist, das heißt, sofern er seine eigene Actionskraft ungemindert und ungehemmt entfaltet, nicht traurig sein kann. Es ergibt sich also aus dem Begriff der reinen Selbstthätigkeit als der ungehinderten und unverminderten Kraftäußerung des Geistes, daß, während sie sich vollzieht, in ihrem Gefolge keine Traurigkeit auftreten kann.

---

[1] Eth. 3, Prop. 58.
[2] Eth. 3, Prop. 59.
[3] concipit, im Unterschied von dem imaginari, von welchem Eth. 3, Prop. 53, worauf die Dem. der Prop. 58 sich beruft, zunächst redet.
[4] Eth. 3, Prop. 59, Dem.

2) Die Bezeichnung der vernunftgemäßen Bestrebungen als Tugenden.

Das ethische Verhalten, wie es aus den adäquaten Ideen sich entwickelt, nennt Spinoza: „nach Anleitung der Vernunft leben und handeln, oder, was dasselbe ist, nach Anleitung der Vernunft seine Selbsterhaltung suchen.“ Nach Anleitung der Vernunft leben aber bedeutet nichts anderes, als aus Tugend handeln,[1] und das Handeln aus Tugend wiederum heißt nach den Gesetzen des eigenen Wesens handeln oder thätig sein. Hören wir Spinoza zunächst über die Identität des Handelns aus Tugend mit dem Handeln nach den Gesetzen des eigenen Wesens: „Unter Tugend und Macht,“ sagt er, „verstehe ich ein und dasselbe, das heißt, Tugend ist an einem Menschen dessen Wesen oder Natur selbst, sofern sie die Macht hat, einiges auszuführen, das durch die bloßen Gesetze seiner eigenen Natur begriffen werden kann,“[2] oder kürzer: „Tugend ist die Macht des Menschen selbst, welche durch das Wesen des Menschen allein ihre Erklärung findet,“[3] und diese Erklärung wiederholt sich immer wieder. Daß aber dieses Handeln aus Tugend oder das Thätigsein aus der eigenen Thatkraft eben das Handeln aus Vernunft oder das aus den adäquaten Ideen sich entwickelnde Streben ist, sagt Eth. 4, Prop. 23 pag. 219[4] und Prop. 24. Es lautet Prop. 23: „Sofern der Mensch zu einer Thätigkeit bestimmt wird dadurch, daß er inadäquate Ideen hat, kann man nicht unbedingt sagen, daß er aus eigener Thatkraft oder aus Tugend handle, sondern nur, sofern er dazu bestimmt wird dadurch, daß er richtig erkennt.“[5] Prop. 24: „Vollständig aus eigener Thatkraft oder aus Tugend handeln ist nichts anderes in uns, als nach Anleitung der Vernunft handeln, leben, das eigene Sein erhalten (diese drei Ausdrücke bedeuten dasselbe), auf Grund des Bestrebens, den eigenen Nutzen zu suchen.“[6] Als Beweis wird

---

[1] Ex virtute agere; der Ausdruck Tugend trifft hier den Sinn nicht vollständig, wir gebrauchen ihn unter Beziehung auf die von Spinoza selbst gegebene, oben angeführte Erklärung.

[2] Eth. 4, Definit. 8.

[3] Eth. 4, Prop. 20, Dem.

[4] Der Text hat den Druckfehler XXXIII.

[5] Homo, quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo, quod ideas habet inadaequatas, non potest absolute dici, ex virtute agere; sed tantum, quatenus determinatur ex eo, quod intelligit.

[6] Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare (haec tria idem significant) ex fundamento proprium utile quaerendi.

eben das angeführt, daß der Mensch nur in sofern selbstthätig ist oder eine Thätigkeit ausübt, welche allein durch sein Wesen begriffen wird, als er zur Thätigkeit bestimmt wird dadurch, daß er richtig erkennt;[1] denn „aus Vernunft handeln ist nichts anderes, als das thun, was aus der Nothwendigkeit unserer Natur, wie diese in sich selbst beschaffen ist, folgt."[2] Also deßwegen, weil das Handeln aus Vernunft nichts anderes ist, als die Thätigkeit, welche dem Wesen des Menschen vollkommen angemessen ist und aus der inneren Nothwendigkeit desselben folgt, und weil eben ein solches Handeln auch der Begriff der Tugend ist, deßhalb heißt die aus der Vernunfterkenntniß sich entwickelnde Thätigkeit ein Tugendhandeln. Aber eben deßwegen ist das Handeln aus Tugend, es ist die vernunftgemäße Thätigkeit, nichts anderes, als das Bestreben, seinen Nutzen, freilich seinen wahren Nutzen, sein wohlverstandenes Interesse zu suchen und zu fördern. „Je mehr einer seinen Nutzen zu suchen, das heißt sich in seinem Sein zu erhalten bestrebt und im Stande ist, desto mehr ist er mit Tugend (Thatkraft) ausgerüstet, und in dem Maß, in welchem einer seinen Nutzen, das heißt seine Selbsterhaltung, vernachlässigt, ist er unmächtig."[3] „Niemand kann wünschen, glücklich zu sein, gut zu handeln und gut zu leben, der nicht auch zugleich wünschen würde zu sein, zu handeln und zu leben, das heißt wirklich zu existiren."[4] „Es kann keine Tugend geben, welche dem Streben der Selbsterhaltung vorhergehen würde; der Selbsterhaltungstrieb ist die erste und einzige Grundlage der Tugend."[5] Da die Vernunft nichts wider die Natur verlangt, so ist eben das ihr Gebot, daß ein jeder sich selbst liebe, seinen wahren Nutzen suche, und alles das, was in Wahrheit den Menschen zu größerer Vollkommenheit führt, begehre, mit einem Wort, daß jeder sich in seinem Sein nach Kräften zu erhalten strebe. Dies ist so nothwendig wahr, als daß das Ganze größer ist als einer seiner Theile. Und weil Tugend nichts anderes ist, als nach den Gesetzen der eigenen Natur handeln und Jedermann sich in seinem Sein zu erhalten bestrebt ist nur nach den Gesetzen seiner eigenen Natur, so folgt hieraus zuerst, daß die Grundlage der Tugend der Selbsterhaltungstrieb ist, und daß das Glück in der Befriedigung dieses Triebs besteht, sodann, daß die Tugend um

---

[1] Dem. zu Prop. 23 pag. 219.
[2] Eth. 4, Prop. 59, Dem. init. pag. 248.
[3] Eth. 4, Prop. 20.
[4] Prop. 21.
[5] Prop. 22, mit dem Coroll.

2) Die Bezeichnung der vernunftgemäßen Bestrebungen als Tugenden.

Das ethische Verhalten, wie es aus den adäquaten Ideen sich entwickelt, nennt Spinoza: „nach Anleitung der Vernunft leben und handeln, oder, was dasselbe ist, nach Anleitung der Vernunft seine Selbsterhaltung suchen." Nach Anleitung der Vernunft leben aber bedeutet nichts anderes, als aus Tugend handeln,[1] und das Handeln aus Tugend wiederum heißt nach den Gesetzen des eigenen Wesens handeln oder thätig sein. Hören wir Spinoza zunächst über die Identität des Handelns aus Tugend mit dem Handeln nach den Gesetzen des eigenen Wesens: „Unter Tugend und Macht," sagt er, „verstehe ich ein und dasselbe, das heißt, Tugend ist an einem Menschen dessen Wesen oder Natur selbst, sofern sie die Macht hat, einiges auszuführen, das durch die bloßen Gesetze seiner eigenen Natur begriffen werden kann,"[2] oder kürzer: „Tugend ist die Macht des Menschen selbst, welche durch das Wesen des Menschen allein ihre Erklärung findet,"[3] und diese Erklärung wiederholt sich immer wieder. Daß aber dieses Handeln aus Tugend oder das Thätigsein aus der eigenen Thatkraft eben das Handeln aus Vernunft oder das aus den adäquaten Ideen sich entwickelnde Streben ist, sagt Eth. 4, Prop. 23 pag. 219[4] und Prop. 24. Es lautet Prop. 23: „Sofern der Mensch zu einer Thätigkeit bestimmt wird dadurch, daß er inadäquate Ideen hat, kann man nicht unbedingt sagen, daß er aus eigener Thatkraft oder aus Tugend handle, sondern nur, sofern er dazu bestimmt wird dadurch, daß er richtig erkennt."[5] Prop. 24: „Vollständig aus eigener Thatkraft oder aus Tugend handeln ist nichts anderes in uns, als nach Anleitung der Vernunft handeln, leben, das eigene Sein erhalten (diese drei Ausdrücke bedeuten dasselbe), auf Grund des Bestrebens, den eigenen Nutzen zu suchen."[6] Als Beweis wird

---

[1] Ex virtute agere; der Ausdruck Tugend trifft hier den Sinn nicht vollständig, wir gebrauchen ihn unter Beziehung auf die von Spinoza selbst gegebene, oben angeführte Erklärung.

[2] Eth. 4, Definit. 8.

[3] Eth. 4, Prop. 20, Dem.

[4] Der Text hat den Druckfehler XXXIII.

[5] Homo, quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo, quod ideas habet inadaequatas, non potest absolute dici, ex virtute agere; sed tantum, quatenus determinatur ex eo, quod intelligit.

[6] Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare (haec tria idem significant) ex fundamento proprium utile quaerendi.

eben das angeführt, daß der Mensch nur in sofern selbstthätig ist oder eine Thätigkeit ausübt, welche allein durch sein Wesen begriffen wird, als er zur Thätigkeit bestimmt wird dadurch, daß er richtig erkennt;[1] denn „aus Vernunft handeln ist nichts anderes, als das thun, was aus der Nothwendigkeit unserer Natur, wie diese in sich selbst beschaffen ist, folgt.“[2] Also deßwegen, weil das Handeln aus Vernunft nichts anderes ist, als die Thätigkeit, welche dem Wesen des Menschen vollkommen angemessen ist und aus der inneren Nothwendigkeit desselben folgt, und weil eben ein solches Handeln auch der Begriff der Tugend ist, deßhalb heißt die aus der Vernunfterkenntniß sich entwickelnde Thätigkeit ein Tugendhandeln. Aber eben deßwegen ist das Handeln aus Tugend, es ist die vernunftgemäße Thätigkeit, nichts anderes, als das Bestreben, seinen Nutzen, freilich seinen wahren Nutzen, sein wohlverstandenes Interesse zu suchen und zu fördern. „Je mehr einer seinen Nutzen zu suchen, das heißt sich in seinem Sein zu erhalten bestrebt und im Stande ist, desto mehr ist er mit Tugend (Thatkraft) ausgerüstet, und in dem Maß, in welchem einer seinen Nutzen, das heißt seine Selbsterhaltung, vernachlässigt, ist er unmächtig.“[3] „Niemand kann wünschen, glücklich zu sein, gut zu handeln und gut zu leben, der nicht auch zugleich wünschen würde zu sein, zu handeln und zu leben, das heißt wirklich zu existiren.“[4] „Es kann keine Tugend geben, welche dem Streben der Selbsterhaltung vorhergehen würde; der Selbsterhaltungstrieb ist die erste und einzige Grundlage der Tugend.“[5] Da die Vernunft nichts wider die Natur verlangt, so ist eben das ihr Gebot, daß ein jeder sich selbst liebe, seinen wahren Nutzen suche, und alles das, was in Wahrheit den Menschen zu größerer Vollkommenheit führt, begehre, mit einem Wort, daß jeder sich in seinem Sein nach Kräften zu erhalten strebe. Dies ist so nothwendig wahr, als daß das Ganze größer ist als einer seiner Theile. Und weil Tugend nichts anderes ist, als nach den Gesetzen der eigenen Natur handeln und Jedermann sich in seinem Sein zu erhalten bestrebt ist nur nach den Gesetzen seiner eigenen Natur, so folgt hieraus zuerst, daß die Grundlage der Tugend der Selbsterhaltungstrieb ist, und daß das Glück in der Befriedigung dieses Triebs besteht, sodann, daß die Tugend um

---

[1] Dem. zu Prop. 23 pag. 219.

[2] Eth. 4, Prop. 59, Dem. init. pag. 248.

[3] Eth. 4, Prop. 20.

[4] Prop. 21.

[5] Prop. 22, mit dem Coroll.

ihrer selbst willen zu begehren ist und daß es nichts gibt, das vortreffslicher als sie oder nützlicher für uns wäre, so daß wir sie um dessen willen begehren müßten.“ [1] Eine weitere Folge ist, daß es der Tugend widerstreitet, sich selbst zu tödten. „Nur von äußeren Ursachen, die seiner eigenen Natur entgegengesetzt sind, bezwungen, kann einer seinen Nutzen zu begehren oder sich selbst zu erhalten versäumen. Es gibt Niemand, der aus der Nothwendigkeit seiner eigenen Natur, Niemand, der anders, als von äußeren Ursachen gezwungen, die Nahrung verschmäht oder sich selbst tödtet. Ein solcher äußerer Zwang kann auf mancherlei Art stattfinden, z. B. wenn einer zufällig ein Schwert in die Hand genommen hat und ein anderer diese Hand gewaltsam dazu zwingt, daß sie das Schwert ins Herz stößt, oder wenn einer, wie Seneca, durch den Befehl eines Tyrannen gezwungen, sich selbst die Adern öffnet, um einem größeren Uebel durch ein geringeres zu entgehen, oder endlich, wenn verborgene äußere Ursachen seine Einbildung in einen solchen Zustand versetzen und seinen Körper so beeinflussen, daß derselbe eine andere, der früheren entgegengesetzte Natur, von der es im Geiste keine Idee geben kann, annimmt. Aber daß ein Mensch aus der Nothwendigkeit seiner Natur streben sollte, nicht zu existiren oder in ein anderes Ding verwandelt zu werden, ist ebenso unmöglich, als daß aus nichts etwas werde, wie jeder mit wenig Nachdenken sehen kann.“ [2] „Diejenigen, welche sich selbst umbringen, sind geistesunmächtig (animo impotentes) und lassen sich von äußeren Ursachen, die ihrer Natur widerstreiten, vollständig besiegen.“ [3] Es ist also das vernunftgemäße Streben auch die einzige richtige, durchaus dem Wesen des Menschen selbst angemessene, rein aus der inneren Nothwendigkeit seiner Natur heraus sich entfaltende Aeußerung des Selbsterhaltungstriebs. Und eben deßwegen, weil das Leben nach den Gesetzen der Vernunft das Leben rein nach den Gesetzen der eigenen Natur ist, heißt der, der nach der Vernunft lebt, ein freier Mann (homo liber), deßhalb ist der weise Mann (homo sapiens) und der freie Mann identisch. „Ich nenne einen Menschen unbedingt frei in sofern, als er sich von der Vernunft leiten läßt, weil er in sofern von Ursachen, welche aus seiner Natur allein adäquat begriffen werden können, zum Handeln bestimmt wird, wenn er gleich durch dieselben mit Nothwendigkeit hiezu bestimmt wird. Denn die Freiheit des Handelns

---

[1] Eth. 4, Prop. 18, Schol. pag. 215 f.
[2] Eth. 4, Prop. 20, Schol. pag. 218.
[3] Eth. 4, Prop. 18, Schol. pag. 216.

hebt die innere Nothwendigkeit desselben nicht auf, sondern setzt sie voraus. Diejenigen sind am meisten unabhängig, welche am meisten Vernunft haben und sich von derselben am meisten leiten lassen.“ [1]

Wollen wir nun näher bestimmen, wie sich der Selbsterhaltungstrieb vernunftgemäß gestaltet, so haben wir ins Auge zu fassen einmal das Motiv, nach welchem das vernünftige Streben sich vollzieht, und dann den Inhalt dieses Strebens.

II. Die Erkenntniß von gut und böse als das Motiv für das vernunftgemäße Streben.

1) Die Erkenntniß von gut und böse als Affect und als Idee dieses Affects.

Als das Motiv, nach welchem das vernunftgemäße Streben sich richtet, bezeichnet Spinoza die Erkenntniß von gut und böse mit den Worten: [2] „Das begehrt oder verabscheut ein jeder nach den Gesetzen seiner eigenen Natur mit Nothwendigkeit, was er für gut oder böse erachtet.“ Wir werden den Grund davon sofort erkennen, wenn wir hören, worin die Erkenntniß von gut und böse besteht.

„Die Erkenntniß von gut und böse,“ sagt Eth. 4, Prop. 8, „ist nichts anderes als die Stimmung von Freude oder Traurigkeit, sofern wir uns derselben bewußt sind.“

Es sind zwei Momente, welche in dieser Definition enthalten sind: einmal die Bezeichnung der Erkenntniß von gut und böse als eines Affects, und sodann der Beisatz, daß dieser Affect die Erkenntniß von gut und böse sei insofern, als wir uns desselben bewußt sind.

Es ist durchaus charakteristisch für Spinoza, daß er auch für das vernunftgemäße Streben daran festhält, daß es sein Motiv erhalte durch einen Affect, durch eine Stimmung; auch die dem vernunftgemäßen Streben zu Grunde liegende Erkenntniß von gut oder böse basirt auf einer solchen, sie ist principiell ein Affect, und es beruht eben hierauf ein gut Theil ihrer Bedeutung, denn nur als Stimmung kann sie die Begierde beeinflussen, nur als Stimmung kann sie dem Selbsterhaltungstrieb eine bestimmte Richtung geben; [3] und nur als Stimmung kann sie

---

[1] Tractat. polit. Cap. 2, §. 11, pag. 311. cf. Eth. 4, Prop. 66, Schol. Prop. 72, Demonstr. init.

[2] Eth. 4, Prop. 19: Id unusquisque ex legibus suae naturae necessario appetit vel aversatur, quod bonum vel malum esse judicat.

[3] cf. Eth. 4, Prop. 15, Dem.: Ex vera boni et mali cognitione, quatenus haec affectus est, oritur necessario cupiditas.

die Leidenschaften zurückdrängen. Es kann überhaupt ein Affect eingeschränkt oder aufgehoben werden nur durch einen entgegengesetzten stärkeren Affect[1] und so gilt dies auch von der Erkenntniß von gut und böse. „Die Erkenntniß von gut und böse kann, sofern sie wahr ist, nimmermehr einen Affect einschränken, sondern nur, sofern sie als Affect betrachtet wird.“ „Nur sofern sie ein Affect ist, und in dem Fall, daß sie stärker ist als ein anderer Affect, kann sie diesen letzteren einschränken.“[2] Freilich ist es nicht immer der Fall, daß die Erkenntniß von gut und böse entgegengesetzte Affecte zu überwinden vermag; diese sind oft stärker und gewaltiger als sie, weil sie von äußeren Ursachen, die stärker sind, als der Mensch, hervorgerufen werden.[3] Aber wo die Erkenntniß von gut und böse einen Affect einschränkt oder zurückdrängt, da hat sie die Macht hiezu nur daher, daß sie selbst ein Affect ist.

Was nun aber das in der Erkenntniß von gut und böse liegende Bewußtsein von Freude oder Traurigkeit betrifft, so gibt darüber die Dem. zu Prop. 8 Auskunft.

„Gut oder böse nennen wir das, was für unsere Selbsterhaltung zuträglich oder schädlich ist, d. h. was unsere Thatkraft mehrt oder mindert, fördert oder hemmt. Sofern wir also wahrnehmen, daß uns etwas in Freude oder Traurigkeit versetzt, nennen wir es gut oder böse, und folglich ist die Erkenntniß von gut und böse nichts anderes, als die Idee der Freude oder Traurigkeit, welche aus der Stimmung der Freude oder Traurigkeit selbst mit Nothwendigkeit folgt. Nun ist aber diese Idee ebenso mit dem Affect verbunden, wie der Geist mit dem Körper verbunden ist, das heißt diese Idee ist von dem Affect selbst oder (sive) der Idee einer Körperaffection in Wahrheit nicht anders, als bloß dem Begriff nach, unterschieden.[4] Also ist diese Erkenntniß von gut und böse nichts anderes, als der Affect selbst, sofern wir uns desselben bewußt sind.“ Wir können unter dieser Idee von der Freude und Traurigkeit nur eine theoretische Erkenntniß, ein objectives Wissen verstehen, dessen Gegenstand eben unsere Freude oder Traurigkeit ist, eine theo-

---

[1] Eth. 4, Prop. 7.

[2] Eth. 4, Prop. 14, und die Dem. dazu, fin.

[3] Eth. 4, Prop. 15, mit der Dem.

[4] At haec idea eodem modo unita est affectui, ac mens unita est corpori, hoc est, haec idea ab ipso affectu, sive (per gen. affect. Defin.) ab idea corporis affectionis revera non distinguitur, nisi solo conceptu; ergo haec cognitio boni et mali nihil est aliud, quam ipse affectus, quatenus, ejusdem sumus conscii.

retische Erkenntniß von Freude oder Traurigkeit, welche entsteht dadurch, daß die Reflexion auf diese Stimmungen sich richtet. Denn wenn sie von dem Affect der Freude oder Traurigkeit, welcher auch als Idee bezeichnet ist, dem Begriff nach verschieden sein soll, so kann ihre Eigenthümlichkeit nur darin bestehen, daß sie eine theoretische Erkenntniß ist. Spinoza kennt nur zwei Bewußtseinsformen, die er beide als Ideen bezeichnet, die Stimmung und die theoretische Erkenntniß, von denen freilich Idee im engeren Sinn, in des Wortes eigentlicher Bedeutung, nur die theoretische Erkenntniß ist, während die Stimmung ein Modus des Denkens von eigenthümlicher Art ist, der von der theoretischen Erkenntniß, wo genau definirt wird, unterschieden wird.[1] Und daß die Worte, der Affect der Freude oder Traurigkeit und die Idee von diesem Affect seien dem Begriff nach verschieden, in der That eine reale, wesentliche Verschiedenheit beider aussagen wollen, und nicht etwa bloß eine Verschiedenheit derselben in der subjectiven Auffassung des menschlichen Geistes, erhellt daraus, daß es heißt, beide seien mit einander verbunden wie Geist und Körper, welche ja auch, wenn gleich ein und dasselbe Ding, doch wesentlich und real verschieden sind. Wir müssen aber beides, den Affect und die theoretische Erkenntniß desselben, in Spinoza's Sinn als unmittelbar mit einander verbunden auffassen, so daß sie immer mit einander auftreten. Daß bei der Erkenntniß von gut und böse auch ein theoretisches Erkennen sich findet, wird auch dadurch bestätigt, daß sie in der Form eines Urtheils auftritt: „Das begehrt oder verabscheut ein jeder nach den Gesetzen seiner eigenen Natur mit Nothwendigkeit, wovon er urtheilt (judicat), daß es gut oder böse sei,“[2] es wird dadurch bestätigt, daß gesagt werden kann: „wir wissen gewiß (certo scimus), daß etwas gut oder böse sei.“[3] Fragen wir nun weiter nach dem eigenthümlichen Wesen dieser theoretischen Erkenntniß, so geben uns darüber Aufschluß die Worte der Dem. zu Prop. 8. p. 4: „Wir nennen das gut oder böse, was unserer Selbsterhaltung zuträglich oder schädlich ist, das heißt, was unsere Thatkraft mehrt oder mindert, fördert oder hemmt. Sofern wir also wahrnehmen, daß etwas uns in Freude oder Traurigkeit versetze, nennen wir es gut oder böse; und folglich ist die Erkenntniß von gut und böse nichts anderes, als die Idee von Freude oder Traurigkeit, welche aus der Stimmung der

---

[1] Eth. 2, Ax. 3. pag. 78.
[2] Eth. 4, Prop. 19.
[3] Eth. 4, Prop. 27. und Defin. 1 und 2 pag. 203.

Freude und Traurigkeit selbst nothwendig folgt.“ [1] Demnach besteht diese Erkenntniß der Stimmung von Freude und Traurigkeit darin, daß der Geist sich klar wird über das Verhältniß derselben zu ihren Ursachen, daß er sie erkennt im Zusammenhang mit diesen; denn nur so kann ja etwas richtig erkannt werden, daß es erkannt wird aus den Ursachen, denen es seine Entstehung verdankt. Nur so ist sich der Geist dieser Affecte wahrhaft bewußt, nur dann erkennt er sie vollständig, nur dann versteht er sie, wenn er weiß, woher sie kommen, wenn er sie von ihren Ursachen aus durchschaut. Und eben dann, wenn er seine Freude oder Traurigkeit in dieser Weise versteht, erkennt er auch klar und deutlich, was seiner Selbsterhaltung förderlich und ihm nützlich, was derselben hinderlich und ihm schädlich ist. Dieser Begriff der Erkenntniß von gut und böse zeigt uns nun auch, warum das vernünftige Streben gerade sie zu ihrem Motiv hat. Der Grundsatz, daß die Begierde immer und durchaus von Freude oder Traurigkeit ihre bestimmte Richtung erhält, bleibt auch hier vollständig aufrecht erhalten; aber bei dem vernunftgemäßen Streben handelt es sich auch darum, daß unbedingte Klarheit des Geistes vorhanden sei über das, was er erstreben, was er verabscheuen solle, und diese gewinnt der Geist eben durch die Erkenntniß des Verhältnisses, in welchem seine Stimmungen zu ihren Ursachen stehen. Nur so kann er sicher gehen in seinen Bestrebungen, nur so weiß er mit voller Sicherheit und Deutlichkeit, was er im Interesse seiner Selbsterhaltung, was er im Interesse der freien Entfaltung seines Wesens zu thun oder zu lassen hat; nur so gewinnt er jene Regeln der Lebensweisheit, deren Aufstellung sich Spinoza angelegen sein läßt, nur so erkennt er die Vernunftgesetze, welche darzustellen der Verfasser der Ethik sich zur Aufgabe gestellt hat. Der Geist muß die Ursache seiner Freude zu erhalten, die Ursache seiner Traurigkeit wegzuräumen trachten; das kann er nur durch die Erkenntniß dieser Ursachen. Freude und Traurigkeit sagen dem Geiste, ob er in der Annäherung zu der seinem Wesen entsprechenden Vollkommenheit sich befindet, oder ob er in der Entfernung von dem Zustand der Vollkommenheit begriffen ist; die Idee von Freude und Traurigkeit oder die Erkenntniß derselben zeigt ihm die Ursachen jener Annäherung oder Entfernung, und eben damit auch, was er im

---

[1] Quatenus itaque rem aliquam nos laetitia vel tristitia afficere percipimus, eandem bonam, aut malam vocamus; atque adeo boni et mali cognitio nihil aliud est, quam laetitiae vel tristitiae idea, quae ex ipso laetitiae vel tristitiae affectu necessario sequitur.

Interesse, im wohlverstandenen Interesse seiner Selbsterhaltung begehren oder verabscheuen muß. Darum ist die Erkenntniß von gut und böse der Affect von Freude oder Traurigkeit verbunden mit der Erkenntniß derselben, darum ist diese Erkenntniß von gut und böse das Motiv des Vernunftstrebens. Es ist offenbar, wie sehr sich die Vernunftaffecte gerade durch diese ihre Klarheit unterscheiden von dem verworrenen Bewußtsein, das bei den Leidenschaften vorhanden ist.

So entschieden nun aber Spinoza ausspricht, daß ein jeder nach den Gesetzen seiner eigenen Natur das mit Nothwendigkeit begehrt oder verabscheut, was er für gut oder böse hält, so zweifellos und häufig er von Begierden redet, welche aus der Erkenntniß von gut und böse oder aus der wahren Erkenntniß von gut und böse entspringen,[1] so deutlich er also ausspricht, daß der Mensch begehre, was er für gut halte, so offenbar scheint dies dem Satze zu widersprechen: „Es steht fest, daß wir nichts erstreben, wollen, begehren oder wünschen, weil wir es für gut halten, sondern daß wir umgekehrt etwas für gut halten deßwegen, weil wir es erstreben, wollen, begehren und wünschen.“[2] Näher wird dieser Satz dahin ausgeführt: „Wir haben oben gezeigt, daß wir nichts begehren, weil wir es für gut halten, vielmehr nennen wir es gut, weil wir es begehren, und folglich nennen wir böse, was wir verabscheuen; weßhalb ein jeder nach seiner Stimmung urtheilt oder schätzt, was gut oder böse, was besser oder schlimmer, was das beste oder das schlimmste sei. So hält der Geizige einen Haufen Geld für das Beste (judicat), den Mangel desselben für das Schlimmste; der Ehrgeizige begehrt nichts so sehr, als Ruhm und schreckt vor nichts so sehr zurück, als vor Beschämung. Dem Neidischen ferner ist nichts angenehmer, als eines andern Unglück und nichts widerwärtiger, als fremdes Glück, und so urtheilt ein jeder nach seiner Stimmung (ex suo affectu), daß etwas gut oder böse, nützlich oder schädlich sei.“[3] Allein der hier in den Worten freilich vorliegende Widerspruch verschwindet sofort, sobald wir deren Sinn ins Auge fassen. Wir dürfen nur zu den Worten: „wir halten etwas für gut, weil wir es begehren“ hinzufügen, was ja zweifellos Spinoza's Ansicht ist: „indem es uns mit Freude erfüllt“,

---

[1] Eth. 4, Prop. 15. 16. 17.

[2] Eth. 3, Prop. 9, Schol. pag. 141. Constat, nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra, nos propterea aliquid bonum esse judicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus.

[3] Eth. 3, Prop. 39, Schol. pag. 163.

und die Uebereinstimmung ist hergestellt. Wir gewinnen dann auch hier den Satz: wir halten etwas für gut, weil es uns mit Freude erfüllt, um deren willen wir es begehren, und das, nichts anderes, ist ja der Sinn auch derjenigen Sätze, welche aussprechen, daß der Mensch nothwendig begehre, was er für gut hält; sagen sie doch ausdrücklich: die wahre Erkenntniß von gut und böse kann deßwegen, weil sie wahr ist, keinen Affect einschränken, sondern nur in sofern, als sie ein Affect ist, sagen sie doch ausdrücklich, nur als Affect der Freude rufe die Erkenntniß des Guten Begierde hervor. So stimmen die beiderseitigen, scheinbar sich widersprechenden Sätze vollständig überein in ihren negativen, wie in ihren positiven Aufstellungen, indem beide verneinen, daß die Erkenntniß von gut und böse eine bloß theoretische sei, und daß sie als theoretische die Begierde beeinflusse, indem beide behaupten, daß die Erkenntniß von gut und böse nach der Stimmung sich richte, und daß sie so mit der Begierde übereinstimme. Daß auch Eth. 3, Prop. 39, Schol. nichts anderes im Sinn hat, als daß der Mensch für gut halte, was ihn erfreut, so daß er erst von der Freude aus bestimmt wird, etwas zu begehren, und gut nennt das, was er begehrt, eben weil es ihn erfreut, das zeigen nicht nur die dort angeführten Beispiele — wie denn der Geiz in der Affect. definit. 47, pag. 196 bezeichnet wird als „übermäßige Begierde und Liebe zum Reichthum" —, es zeigt es nicht nur der Umstand, daß nicht gesagt wird, je nach seiner Begierde, sondern daß gesagt wird, je nach seiner Stimmung urtheilt ein jeder, was gut oder böse sei, es zeigt dies vor allem den Anfang der Stelle, welcher lautet: „Unter gut verstehe ich hier jede Art der Freude und was ferner irgend zu derselben beiträgt, und namentlich, was unsere Sehnsucht, welcher Art sie auch sei, befriedigt. Unter böse aber jede Art von Traurigkeit und besonders das, was unsere Sehnsucht vereitelt."

Um Spinoza's Lehre über die Erkenntniß von gut und böse vollständig wiederzugeben, müssen wir aber noch einen andern Satz hinzunehmen.

2) Der Satz, daß die Erkenntniß des Bösen eine inadäquate Erkenntniß sei.

Eth. 4, Prop. 64 sagt: „Die Erkenntniß des Bösen ist eine inadäquate Erkenntniß" und die Dem. fügt bei: „Die Erkenntniß des Bösen ist lediglich Traurigkeit, sofern wir uns derselben bewußt sind, nach Prop. 8. p. 4; Traurigkeit aber ist Uebergang zu einem geringeren Grad von Vollkommenheit und kann deßhalb aus dem Wesen des Menschen selbst nicht verstanden werden; folglich ist sie eine Leidenschaft, welche von inadäquaten Ideen abhängt, und also ist ihre Erkenntniß,

somit die Erkenntniß des Bösen, eine inadäquate." Es ist diese Argumentation so sehr mit Spinoza's ganzer Lehre von der Erkenntniß und von den Affecten im Einklang, daß sich gegen dieselbe von hier aus keinerlei Einwendung erheben läßt; da inadäquate Ideen, unklare, verworrene und verstümmelte Vorstellungen die Ursache der Leidenschaften sind, so können diese nicht klar und deutlich aus ihren Ursachen begriffen werden; diese Ursachen sind ja selbst nicht klar und deutlich zu begreifen; deßhalb bleiben die Leidenschaften immer verworrene Zustände des Bewußtseins. Und auch noch von einer andern Seite her ergibt sich das Resultat, daß die Erkenntniß des Bösen, sofern sie nichts ist als der Affect der Traurigkeit selbst, sofern wir uns desselben bewußt sind, auf dem Boden der adäquaten Ideen nicht erwachsen kann. Denn Traurigkeit folgt gar nicht aus adäquaten Ideen; auf dem Boden des vernunftgemäßen Lebens kann es gar keine Traurigkeit geben, da adäquate Ideen stets nur Freude erzeugen, weil adäquate Ideen haben nie ein Uebergang zu geringerer, stets ein Uebergang zu größerer Vollkommenheit ist. Woher soll da ein Bewußtsein der Traurigkeit, woher soll ein Verständniß derselben kommen, wenn sie selbst gar nicht vorhanden ist? Hiemit scheint wieder die Erkenntniß des Bösen aus dem vernunftgemäßen Leben des Geistes ausgeschlossen; Traurigkeit, sofern wir uns derselben bewußt sind, kann es ja da gar nicht geben.[1] Damit kommen wir aber in offenbaren Konflikt mit den Sätzen, in denen Spinoza von einer wahren Erkenntniß von gut und böse redet, mit dem principiellen Gesetz, daß die Nothwendigkeit des eigenen Wesens jeden bestimme, zu begehren, was er für gut, zu verabscheuen, was er für böse erachtet; denn wenn das Böse nicht adäquat begriffen werden kann, so kann es auch nicht in der reinen Nothwendigkeit unseres eigenen Wesens als solchen liegen, es zu verabscheuen, dann kann, mit einem Wort, die Erkenntniß des Bösen nicht Motiv für das Vernunfthandeln sein. Allein auch hier ist der Widerspruch zwischen den Sätzen Spinoza's nur scheinbar. Eine wahre Erkenntniß des Bösen gibt es ebenso und in demselben Sinn, in welchem es eine wahre, eine adäquate Erkenntniß des Irrthums gibt.[2] Wie diese bloß an der Erkenntniß der Wahrheit sein kann, an dieser aber in der That sich findet, ja mit Noth-

[1] Eth. 3, Prop. 59.

[2] Eth. 2, Prop. 42, Dem.: Qui inter verum et falsum scit distinguere, debet adaequatam veri et falsi habere ideam, hoc est verum et falsum secundo aut tertio cognitionis genere cognoscere.

wendigkeit sich finden muß, — denn es ist ja, wie das Licht sich selbst und die Finsterniß erleuchtet, so die Wahrheit des Kriterium ihrer selbst und des Irrthums [1] — so ist auch die Erkenntniß des Bösen nur an der Erkenntniß des Guten. Die Erkenntniß des Guten, wie sie als Folge der aus adäquaten Ideen herstammenden Stimmungen sich ergibt, lehrt das in den Leidenschaften vorliegende Böse erkennen. So löst sich der scheinbare Widerspruch, daß Spinoza eine wahre Erkenntniß von gut und böse behauptet und doch lehrt, daß das Böse nicht adäquat erkannt werden könne; er löst sich nach dem Grundsatz, daß der Besitz der Wahrheit diese vom Irrthum unterscheiden lehre. Ja es gehört nothwendig zur Erkenntniß des Guten auch das, daß man es vom Bösen zu unterscheiden wisse. Denn gut und böse sind Korrelata, hätte der Geist nur adäquate Ideen, würden die Menschen als frei geboren, ohne andere Gedanken und Stimmungen, ohne andere Ideen und Begierden, als die sind, die aus ihrer eigenen Natur folgen, so würden sie sich, so lange sie in dieser Freiheit beharren würden, keinen Begriff vom Bösen bilden und folglich auch keinen vom Guten; [2] es kommt dem Geiste etwas als gut zum Bewußtsein nur zugleich damit, daß er das Gegentheil als böse erkennt; der Gegensatz gegen das Böse bringt erst vollständig das Gute als solches zum Bewußtsein.

Es ist also die wahre Erkenntniß des Bösen nur eine indirecte und damit stimmt überein, daß diese Erkenntniß des Bösen für das Vernunftstreben ein Motiv ist nicht direct, sondern indirect; das directe Motiv für das vernünftige Streben ist immer nur die Erkenntniß des Guten. „Nach der Begierde, welche aus der Vernunft entspringt, erstreben wir das Gute direct und fliehen das Böse indirect. [3] Denn die Begierde, welche aus der Vernunft entspringt, kann allein aus der Stimmung einer Freude, welche keine Leidenschaft ist, entstehen, nicht aber aus der Traurigkeit, und folglich entsteht diese Begierde aus der Erkenntniß des Guten, nicht aber des Bösen, und folglich begehren wir

---

[1] Eth. 2, Prop. 42 und Prop. 43, Schol. pag. 116.

[2] Eth. 4, Prop. 68: Si homines liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent conceptum, quamdiu liberi essent. Dem. Illum liberum esse dixi, qui sola ducitur ratione; qui itaque liber nascitur et liber manet, non nisi adaequatas ideas habet, ac proinde mali conceptum habet nullum, et consequenter (nam bonum et malum correlata sunt) neque boni.

[3] Eth. 4, Prop. 63, Coroll.: Cupiditate, quae ex ratione oritur, bonum directe sequimur et malum indirecte fugimus.

nach Anleitung der Vernunft das Gute direct, und fliehen nur insofern das Böse. Ein Beispiel mag dies erläutern: Der Kranke ißt, was ihm zuwider ist, aus Furcht vor dem Tode, ein Gesunder aber freut sich der Speise und genießt so sein Leben besser, als wenn er den Tod fürchten und direct ihm zu entgehen, streben würde." In Uebereinstimmung damit heißt es: „Wir müssen immer auf das merken, was bei jeder Sache gut ist, um so immer durch eine freudige Stimmung zum Handeln uns bestimmen zu lassen." [1] So ist es denn auch Spinoza's eigenes Verfahren, daß er, um zu zeigen, was böse ist, erst demonstrirt, was dem Menschen wahrhaft gut ist, und dann das Gegentheil als böse bezeichnet. [2]

Demnach haben wir Eth. 4, Prop. 8 durch Eth. 4, Prop. 64 näher zu bestimmen, den Satz: „Die Erkenntniß von gut und böse ist nichts anderes, als die Stimmung von Freude oder Traurigkeit, sofern wir uns derselben bewußt sind," durch den Satz: „die Erkenntniß des Bösen ist eine inadäquate Erkenntniß." Wenn es in der Dem. zu Prop. 8 heißt: „Die Erkenntniß von gut und böse ist nichts anderes, als die Erkenntniß (idea) der Freude oder Traurigkeit, welche aus der Stimmung der Freude oder Traurigkeit selbst mit Nothwendigkeit folgt," so müssen wir nunmehr zur genaueren Definition erläuternd hinzufügen: Während nun aber die so entstandene Erkenntniß des Guten eine ädaquate Idee ist, ist die aus dem Affect der Traurigkeit als solchem folgende, mit ihm direct gegebene Erkenntniß des Bösen eine inadäquate, sie ist unklar und unsicher, verworren und unvollständig. Die wahre Erkenntniß des Bösen, diejenige, welche allein vernunftgemäß ist und das vernunftmäßige Streben und Handeln bestimmt, ist nur eine indirecte, aus der Erkenntniß des Guten folgende, mit dieser als ihr Korrelat verbunden.

III. Der Inhalt des vernunftgemäßen Strebens.

1) Die richtige Erkenntniß als das Ziel des vernunftgemäßen Strebens.

Kurz und bündig stellt Spinoza das Ziel des vernunftgemäßen Strebens auf in den Sätzen:

Eth. 4, Prop. 26: Alles aus der Vernunft sich entwickelnde Streben geht ausschließlich darauf, richtig zu erkennen; und nichts hält der Geist,

---

[1] Eth. 5, Prop. 10, Schol. pag. 279.

[2] Eth. 4, Prop. 27, Dem. fin.: ergo nihil certo scimus bonum esse nisi id, quod ad intelligendum revera conducit; et contra id malum, quod impedire potest, quominus intelligamus.

sofern er vernünftig denkt, für nützlich, als das, was zum richtigen Erkennen beiträgt.

Prop. 27: Wir wissen von nichts, daß es gut oder böse sei, als von dem, was in Wahrheit zum richtigen Erkennen beiträgt oder das richtige Erkennen zu hindern im Stande ist.

Prop. 28: Das höchste Gut des Geistes ist die Erkenntniß Gottes und die höchste Tugend des Geistes ist: Gott erkennen.[1]

Diese Sätze ergeben sich unmittelbar aus dem Wesen des Selbsterhaltungstriebs und aus dem Wesen der Vernunft. Denn der Selbsterhaltungstrieb, wenn er rein aus sich selbst heraus sich entfaltet, erfordert ja nichts anderes, als diejenige Thätigkeit auszuüben, welche aus dem Wesen des Geistes mit eigener, innerer Nothwendigkeit folgt; diese Thätigkeit aber ist allein das vernünftige Denken (ratiocinari) oder das richtige Erkennen. Sofern also der Geist diese Thätigkeit ausübt, muß er nothwendig sich freuen, über seine Freude sich klar geworden muß er diese Thätigkeit, muß er eben das richtige Erkennen, das Verstehen der Dinge für gut erachten, muß streben, darin zu verharren, streben, darin weiter zu kommen; das muß, weil das richtige Erkennen allein das Wesen des Geistes ausmacht, ausschließlich das Streben des Geistes, der vernünftig denkt, sein, so daß das Streben, richtig zu erkennen, die erste und einzige Grundlage der Tugend ist.[2] Daß aber die vernunftgemäße Erkenntniß von gut und böse die Gewißheit gibt, gut sei das, was zum richtigen Erkennen beiträgt, ergibt sich daraus, daß der Geist, wenn er einmal gewiß und auf klare Weise weiß, daß etwas zum richtigen Erkennen beiträgt, daran seine Freude haben muß, weil es für ihn eine Lebensförderung herbeiführt; daß er davon allein gewiß weiß, daß es ihm gut sei, folgt daraus, daß das richtige Erkennen allein seinem Wesen entspricht. Und als Korrelat zu dieser Erkenntniß des Guten muß auch die andere sich einstellen, mit gleich großer Gewißheit, daß böse sei, was das Verstehen der Dinge hindert. Daß

---

[1] Eth. 4, Prop. 26: Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est, quam intelligere; nec mens, quatenus ratione utitur, aliud sibi utile esse judicat, nisi id, quod ad intelligendum conducit.

Prop. 27: Nihil certo scimus bonum, aut malum esse, nisi id, quod ad intelligendum revera conducit, vel quod impedire potest, quominus intelligamus.

Prop. 28: Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere.

[2] Dem. zu Eth. 4, Prop. 26.

endlich das höchste Gut und also auch die höchste Tugend des Geistes die Erkenntniß Gottes ist, geht daraus hervor, daß das Höchste, was der Geist zu verstehen vermag, Gott ist.

Wollen wir nun weiter sehen, wie sich das vernunftgemäße ethische Leben in der Wirklichkeit gestaltet, so ist die nächste Frage die: Was ist dem Geiste behilflich, daß er zur richtigen Erkenntniß gelange, oder was ist vom Gesichtspunkt der Vernunft aus nützlich? Dies führt uns auf

2) Die Mittel, um das Ziel des vernünftigen Strebens, die richtige Erkenntniß, zu erreichen.

a) Die Beobachtung der Dinge.

Als das erste Mittel, um zum Verständniß der Dinge zu gelangen, bietet sich die Beobachtung derselben; deßhalb wird als ein Nutzen, den wir von den Dingen außer uns gewinnen, bezeichnet[1] die Erfahrung und Erkenntniß, welche wir dadurch erlangen, daß wir sie beobachten und umformen.[2] Die vergleichende Betrachtung der Dinge ist ja schon bei der Erkenntnißlehre als ein Mittel, um dieselben verstehen zu lernen, angegeben.

b) Die richtige Körperpflege.

Die Erkenntnißfähigkeit des Menschen beruht überhaupt darauf, daß sein Körper auf vielfältige Weise von anderen Körpern afficirt werden kann. Auch das adäquate Erkennen bildet sich im Contact mit der Außenwelt und in Folge des Afficirtwerdens des Körpers durch das, was er mit anderen Körpern gemein hat. Deßhalb ist zum vernünftigen Erkennen nöthig, daß dem Körper seine Fähigkeit, von anderen Körpern afficirt zu werden, und, was ja hiemit aufs engste zusammenhängt, jene selbst zu afficiren, gewahrt oder gemehrt werde. Deßhalb erklärt Eth. 4, Prop. 38: „Das, was den menschlichen Körper in einen solchen Zustand versetzt, daß er auf mannigfache Weise afficirt werden kann, oder was ihn fähig macht, äußere Körper auf mannigfache Weise zu afficiren, ist dem Menschen nützlich, und um so nützlicher, je mehr dadurch dieses Resultat herbeigeführt wird; und dagegen ist das schäd-

---

[1] Eth. 4, Append. Cap. 27, init. pag. 265. Der Text hat fälschlich XXVIII.

[2] quod easdem observamus et ex his formis in alias mutamus.

lich, was die Fähigkeit des Körpers hiezu vermindert.“ Wie wird nun aber die Befähigung des Körpers hiezu bewerkstelligt? Die Antwort gibt Prop. 39 p. 4: „Was bewirkt, daß das Verhältniß von Ruhe und Bewegung, in welchem die Theile des menschlichen Körpers zu einander stehen, erhalten wird, ist gut, und das dagegen böse, was bewirkt, daß die Theile des menschlichen Körpers ein anderes Verhältniß von Ruhe und Bewegung gegen einander annehmen. Denn eben auf dem bestimmten Verhältniß, in welchem die Theile des menschlichen Körpers ihre Bewegungen einander gegenseitig mittheilen, beruht der seinem eigenthümlichen Wesen entsprechende Bestand desselben, und auf diesem seine Fähigkeit, mannigfach afficirt zu werden, und selbst andere Körper zu afficiren. Dagegen bewirkt eine Veränderung jenes dem Körper wesentlichen Verhältnisses der Ruhe und Bewegung seiner Theile auch eine Veränderung seines Bestandes, d. h. es zerstört ihn und macht ihn überhaupt unfähig, afficirt zu werden.“ Diese Erhaltung des wesentlichen Bestandes des menschlichen Körpers geschieht nun zunächst durch eine richtige Ernährung. Auf diese muß daher das vernunftgemäße Leben eine besondere Aufmerksamkeit richten. „Vom Gesichtspunkt der Erhaltung des Körpers aus sind besonders diejenigen Dinge nützlich, welche den Körper so zu nähren im Stande sind, daß alle seine Theile die ihnen obliegende Funktion recht verrichten können; denn je tauglicher der Körper ist, mannigfach afficirt zu werden und äußere Körper mannigfach zu afficiren, desto mehr Fähigkeit hat der Geist zum Denken. Aber derartiges scheint es in der Natur nur sehr wenig zu geben, und deßhalb muß man, um den Körper nach Erforderniß zu nähren, vielerlei Speisen von verschiedener Beschaffenheit zu sich nehmen. Denn der menschliche Körper ist aus sehr vielen Theilen verschiedener Natur zusammengesetzt, welche ununterbrochen mannigfaltiger Nahrung bedürfen, damit der ganze Körper zu allem, was aus seiner Natur folgen kann, gleich geschickt sei und folglich auch der Geist gleichmäßig geschickt, recht vieles zu begreifen.“ [1] Ebenso, und zugleich unter Hervorhebung des fördernden Einflusses freudiger Stimmungen wird erklärt: [2] „Die Dinge genießen und nach Möglichkeit sich an ihnen ergötzen (nicht freilich bis zum Ueberdruß, denn das hieße nicht, sich ergötzen) ziemt dem weisen Manne. Ja dem weisen Manne ziemt es, durch den mäßigen Genuß lieblicher Speisen und Getränke sich zu erquicken und zu stärken, und nicht minder an angenehmen

[1] Eth. 4, Append., Cap. 27, pag. 265.
[2] Eth. 4, Prop. 45, Coroll. 2, Schol. pag. 238.

Gerüchen, an der Schönheit grünender Pflanzen, an Schmuck, Musik, gymnastischen Spielen, Theatern und anderen ähnlichen Dingen, an denen ein jeder ohne allen Schaden für einen andern theilnehmen kann. Denn der menschliche Körper ist aus sehr vielen Theilen von verschiedener Natur zusammengesetzt, welche beständig neuer und mannigfaltiger Nahrung bedürfen, damit der ganze Körper zu allem, was aus seiner Natur folgen kann, gleichmäßig geschickt sei und folglich auch der Geist gleichmäßig geschickt, recht vieles zugleich richtig zu erkennen. Diese Lebensregel stimmt also mit unseren Principien wie mit der gewöhnlichen Praxis aufs beste überein; daher ist diese Lebensart, wenn irgend eine andere, vortrefflich und auf jede Weise zu empfehlen, und es ist unnöthig, noch deutlicher oder ausführlicher darüber zu reden."

c) Das Leben in der Gemeinschaft oder der Staat.

Schon der eben genannte Grundsatz eines vernunftgemäßen Lebens, daß für ein solches eine richtige Körperpflege und vor Allem die zweckmäßige Ernährung des Körpers Erforderniß ist, führt uns auf diejenige Thatsache, auf welche sich ein weiterer Hauptgrundsatz des vernünftigen Lebens bezieht.

„Um die dem Körper nöthige mannigfache Nahrung herbeizuschaffen, würden kaum die Kräfte der Einzelnen hinreichen, wenn nicht die Menschen gegenseitig sich unterstützen würden." [1] Hier haben wir eine Seite der Thatsache, welche allgemein gefaßt so ausgedrückt wird: „Aus dem Post. 4 des zweiten Theils — dem Satz: der Körper des Menschen bedarf zu seiner Erhaltung einer Menge anderer Körper, von denen er beständig gleichsam neu erzeugt wird — folgt, daß wir es niemals dahin zu bringen vermögen, zu unserer Selbsterhaltung nichts außer uns zu bedürfen und vom Verkehr mit der Außenwelt uns abschließen zu können." [2] Aber auch abgesehen von dem durch die Ernährung des Körpers bedingten Verkehr jedes Menschen mit der Außenwelt steht derselbe ununterbrochen im Kausalnexus der Dinge, denn es ist ja unmöglich, daß der Mensch nicht ein Theil der Natur sei, [3] und es macht sich nun eben der Einfluß der Außenwelt nicht nur nach seiner dem Menschen nützlichen Seite geltend, welche neben der Ernährung auch in der Bereicherung des Geistes

[1] Eth. 4, Append. Cap. 28, pag. 265.
[2] Eth. 4, Prop. 18, Schol. pag. 216.
[3] Eth. 4, Prop. 4.

durch die Kenntniß der Außenwelt besteht,[1] sondern er drängt sich dem Menschen auch auf eine für denselben sehr störende Weise auf. Es sind ja alle die verschiedenartigen Veränderungen, welche der Mensch gegen seine Natur erleidet, die Folgen der Einwirkung der Außenwelt;[2] es kann ja überhaupt, „weil alles das, wovon der Mensch die bewirkende Ursache ist, nothwendig gut für ihn ist, demselben kein Uebel widerfahren, als von äußeren Ursachen, nemlich sofern er ein Theil ist der ganzen Natur, deren Gesetzen sich zu unterwerfen und welcher auf unendlich viele Arten sich nahezu anzupassen die menschliche Natur gezwungen ist.“[3] Und es ist ja besonders das ganze Heer der Leidenschaften, mit all der Knechtschaft, welche es mit sich führt, die Folge der Einwirkung äußerer Dinge auf die menschliche Natur. Welches ist nun diesen Thatsachen gegenüber das Verhalten der Vernunft? wie lautet das Gebot der Vernunft für das nun einmal unvermeidliche und gerade auch für die Selbsterhaltung des Menschen und für die Ausübung der Vernunftthätigkeit unbedingt nothwendige, auf der andern Seite aber dem Menschen auch so vielfach schädliche Leben im Verkehr mit der Außenwelt, mit andern Worten: wie ist es dem Menschen möglich, in diesem Verkehr, wo er so vielfach abhängig ist, doch frei zu leben, hier, wo von allen Seiten seine Selbstständigkeit bedroht und beeinträchtigt wird, doch den Gesetzen der eigenen Natur zu folgen und sein wahres Wohl zu erstreben? Wir finden die Antwort darauf enthalten in den allgemeinen Sätzen:

„Nichts kann vermöge dessen, was es mit unserer eigenen Natur gemein hat, für uns ein Uebel sein, sondern sofern es für uns ein Uebel ist, in sofern ist es uns entgegengesetzt“[4], und: „Sofern etwas mit unserer Natur übereinstimmt, in sofern ist es nothwendig gut,“[5] weil ja das, was es mit unserer Natur gemein hat, unserer Selbsterhaltung nicht hinderlich, sondern nur förderlich sein kann, weil etwas, das mit unserer Natur übereinstimmt, diese weder hemmen noch zerstören kann — sonst müßte ja unsere Natur in sich selbst etwas haben, das sie zerstören könnte — sondern nur ihrer Erhaltung dienlich ist. Die Anwendung dieser Sätze nun zeigt uns: „Es gibt vieles außer uns, das uns nütz-

---

[1] Eth. 4, Prop. 18, Schol. pag. 216: si nostram mentem spectemus, sane noster intellectus imperfectior esset, si mens sola esset nec quicquam praeter se ipsam intelligeret.

[2] Eth. 4, Prop. 4.

[3] Eth. 4, Append. Cap. 6, pag. 260.

[4] Eth. 4, Prop. 30.

[5] Eth. 4, Prop. 31.

lich und darum von uns zu erstreben ist; das vortrefflichste darunter ist das, was mit unserer Natur ganz übereinstimmt. Denn wenn z. B. zwei Individuen von ganz gleicher Natur sich miteinander verbinden, so bilden sie miteinander ein einziges Individuum, das um das Doppelte mächtiger ist, als jedes einzelne von ihnen. Für den Menschen also ist nichts nützlicher, als der Mensch; ja für ihre Selbsterhaltung können die Menschen kein vorzüglicher geeignetes Mittel sich wünschen, als daß alle in allem so übereinstimmen, daß die Geister und die Körper aller zusammen gleichsam einen einzigen Geist und einen einzigen Körper bilden, und alle zumal mit allen ihren Kräften ihre Selbsterhaltung anstreben, und alle zumal den allen gemeinsamen Nutzen suchen."[1] Das einträchtige Zusammenleben der Menschen ist also das Mittel, um den Nachtheilen, welche der Verkehr mit der Außenwelt dem Einzelnen bringt, die Spitze abzubrechen, und dagegen die Vortheile, welche aus diesem Verkehr erwachsen können, einem jeden zu sichern. Es nimmt der Berührung der Menschen untereinander das Schlimme, das sie haben kann, indem es keine Schädigung des einen durch einen andern aufkommen läßt, und verstärkt die Macht der Einzelnen, sich vor den verderblichen Einflüssen der Außenwelt zu schützen, und das Gute, das diese gewährt, sich anzueignen; so wird es dem Menschen möglich, mitten unter den Einwirkungen von Außen doch dem inneren Gesetz seiner eigenen Natur zu folgen und nach den Regeln der Vernunft zu leben. Verwirklicht aber wird dieses einträchtige Zusammenleben der Menschen nur in der geordneten Gemeinschaft des Staates, möglich ist es nur unter dem Schutze seiner Gesetze, und so ist denn ein weiteres Gut, welches für ein vernunftgemäßes Leben erfordert wird, das Leben im Staate; die dritte Vernunftregel, neben den beiden andern, welche die Beobachtung der Dinge und die richtige Körperpflege verlangen, lautet: „Ein Mensch, welcher sich von der Vernunft leiten läßt, hat seine Freiheit in höherem Maß in einem Staate, wo er nach dem allgemeinen Gesetz lebt, als in der Einsamkeit, wo er nur sich selbst gehorcht."[2]

Zunächst nemlich ist die Voraussetzung eines einträchtigen Zusammenlebens der Menschen in friedlicher Gemeinschaft und zu gegenseitiger Hilfe ein vernunftgemäßes Leben der Einzelnen. „Sofern sie der Spielball ihrer Leidenschaften sind, können die Menschen von Natur von einander abweichen, und in sofern ist auch ein und derselbe Mensch

---

1 Eth. 4, Prop. 18, Schol. pag. 216.
2 Eth. 4, Prop. 73.

nicht immer sich selbst gleich, sondern veränderlich und unbeständig.“ [1] „Sofern die Menschen unter dem Bann der Leidenschaften stehen, können sie einander feindlich sein.“ [2] Dagegen „sofern die Menschen nach der Anleitung der Vernunft leben, aber auch nur in sofern, müssen sie nothwendigerweise immer von Natur übereinstimmen,“ weil sie „nur sofern sie nach Anleitung der Vernunft leben, mit Nothwendigkeit diejenige Thätigkeit üben, welche für die menschliche Natur, und folglich für einen jeden Menschen nothwendig gut ist, das heißt, welche mit der Natur eines jeden Menschen übereinstimmt.“ [3] „Das höchste Gut derer, welche nach Tugend streben, d. h. welche nach dem Vernunftgebot leben, nemlich die Erkenntniß Gottes, ist allen gemeinsam und an ihm können alle gleichmäßig sich erfreuen; und zwar folgt das aus dem Wesen des Menschen selbst, sofern es in der Vernunft besteht, weil der Mensch weder sein noch begriffen werden könnte, wenn er nicht die Macht hätte, dieses höchsten Gutes sich zu freuen, da es ja zum Wesen des menschlichen Geistes gehört, die adäquate Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes zu haben.“ [4] „Das Gut, das jeder Einzelne, welcher nach Tugend strebt, für sich begehrt — d. h. das richtige Erkennen und vor allem die Erkenntniß Gottes — wird er den übrigen Menschen auch wünschen und um so mehr, je mehr er Gotteserkenntniß hat;“ er wird es schon deßwegen ihnen wünschen, weil der Mensch, der vernunftgemäß lebt — und das vernunftgemäß leben ist ja das Gut, welches der nach Tugend Strebende für sich selbst begehrt — am nützlichsten ist; ja er wird es um so beständiger lieben, wenn er sieht, daß andere es auch lieben, und gerade deßwegen auch um so mehr streben, daß sie es besitzen.“ [5] Es ist demnach die Grundlage für ein einträchtiges Zusammenleben der Menschen das, daß sie sich von der Vernunft leiten lassen, und so wird denn der Satz: „nichts ist dem Menschen nützlicher, als der Mensch,“ dieser Satz, der eine so allgemein bekannte und so vielfach erprobte Wahrheit enthält, daß es ein fast überall gehörtes Sprüchwort ist, der Mensch sei dem Menschen ein Gott, [6] genauer so

---

[1] Eth. 4, Prop. 33.

[2] Eth. 4, Prop. 34.

[3] Eth. 4, Prop. 35 mit der Dem.

[4] Eth. 4, Prop. 36 mit dem Schol. Die Prop. 36 hat: qui virtutem sectantur; die Dem. zu Prop. 37 sagt: qui ex rationis dictamine vivit, hoc est, qui virtutem sectatur.

[5] Eth. 4, Prop. 37 mit der Dem. und dem „Aliter“ pag. 229.

[6] Eth. 4, Prop. 35, Schol. pag. 227.

formulirt: „nichts ist dem Menschen nützlicher, als der Mensch, der vernunftgemäß lebt,“ [1] und des weiteren dahin ausgeführt: „Je mehr ein jeder Mensch für sich seinen Nutzen sucht, desto mehr sind die Menschen einander gegenseitig nützlich. Denn je mehr ein jeder seinen Nutzen sucht, und auf seine Selbsterhaltung bedacht ist, desto mehr ist er mit Tugend (Thatkraft) begabt, oder, was dasselbe ist, mit desto mehr Macht ist er begabt, nach den Gesetzen seiner eigenen Natur thätig zu sein, d. h. nach Anleitung der Vernunft zu leben. Nun stimmen aber die Menschen dann am meisten überein, wenn sie nach Anleitung der Vernunft leben; also sind die Menschen einander gegenseitig um so nützlicher, je mehr ein jeder für sich seinen Nutzen sucht.“ [2]

Würden also die Menschen durchaus nach Anleitung der Vernunft leben, so würde sich ein einträchtiges Zusammenleben aller mit seinen Vortheilen für alle von selbst ergeben. Allein diese Voraussetzung trifft nicht zu. „Die Menschen sind nun einmal den Leidenschaften unterworfen, deren Gewalt die menschliche Macht oder Tugend weit übertrifft, und dadurch werden sie oft in entgegengesetzte Bestrebungen hineingezogen, so daß sie einander feindlich gegenüberstehen, während sie gegenseitiger Hilfe bedürfen.“ Es ist deßhalb für das gemeinsame Zusammenleben der Menschen eine Basis nöthig, welche diesem Umstand Rechnung trägt.

Nun „existirt ein jeder nach dem höchsten Recht, welches es gibt, nach dem Naturrecht, und folglich thut auch ein jeder nach dem Naturrecht, diesem höchsten Recht, das, was aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgt, und es ist das Naturrecht eines jeden, zu beurtheilen, was gut, was böse sei, nach seinem eigenen Gutdünken seinen Vortheil wahrzunehmen, sich zu rächen und die Erhaltung dessen, was er liebt, die Zerstörung dessen, was er haßt, anzustreben.“ Da nun die Leidenschaften es unmöglich machen, daß ein jeder dieses sein Naturrecht anwende, ohne die Andern irgendwie zu schädigen, so bleibt, um ein einträchtiges Handeln und gegenseitige Hilfeleistung der Menschen zu ermöglichen, nur übrig, daß die Menschen auf ihr Naturrecht verzichten [3] und sich gegenseitig Sicherheit dafür geben, daß sie nichts thun werden, das einem andern zum Schaden ausschlagen könnte.“ [4] Zum Glück

---

[1] Eth. 4, Prop. 35, Coroll. 1 pag. 226; ferner in der Dem. zu Prop. 37. Append. Cap. 9, pag. 261.

[2] Eth. 4, Prop. 35, Coroll. 2.

[3] ut jure suo naturali cedant.

[4] Eth. 4, Prop. 37, Schol. 2 pag. 231.

geben die Leidenschaften selbst ein Mittel an die Hand, um zu ermöglichen, daß Menschen, welche den Affecten unterworfen sind, und unbeständig in ihren Zuständen wechseln, sich eine gegenseitige Garantie leisten und einander trauen können. Dieses Mittel liegt darin, daß ein Affect durch einen ihm entgegengesetzten stärkeren Affect zurückgedrängt werden kann und daß ein jeder durch die Furcht vor einem größeren Schaden, den er erleiden könnte, sich abhalten läßt, einem andern Schaden zuzufügen. „Nach diesem Gesetz läßt sich eine Gemeinschaft auf festen Grundlagen einrichten, wofern sie nur das Recht, das ein jeder hat, sich zu rächen, und über gut oder böse zu entscheiden, für sich in Besitz nimmt, und dadurch die Macht bekommt, eine gemeinsame Lebensweise vorzuschreiben und Gesetze zu geben, und diesen nicht durch Vernunftgründe, welche die Leidenschaften nicht zu überwinden vermögen, sondern durch Drohungen Geltung zu verschaffen.[1] Eine solche Gemeinschaft, deren Bestand durch Gesetze und durch die ihr zustehende Macht, sich selbst zu erhalten, gesichert ist, heißt Staat, und diejenigen, welche unter dem Schutz seiner Gesetze stehen, heißen Staatsangehörige. Wir sehen hieraus leicht, daß es im Naturzustand nichts gibt, das nach der übereinstimmenden Ueberzeugung aller gut oder böse wäre, weil im Naturzustand jeder nur für seinen eigenen Nutzen sorgt und nach seinem eigenen Gutbefinden und bloß von dem Gesichtspunkt seines eigenen Nutzens aus entscheidet, was gut oder böse sei, und irgend einem andern außer sich selbst zu gehorchen in keiner Weise gehalten ist. Es kann also auch im Naturzustand der Begriff „„Verbrechen““ (peccatum) sich gar nicht bilden. Wohl aber entsteht dieser Begriff beim Leben im Staate, wo nach gemeinsamer Uebereinstimmung festgesetzt wird, was gut oder böse sei, und wo ein jeder dem Staate zu gehorchen gehalten ist. Es ist also Vergehen, Sünde, nichts anderes, als Ungehorsam, welcher deßhalb bloß nach dem Recht des Staats bestraft wird, wogegen der Gehorsam an einem Staatsangehörigen als Verdienst angesehen wird, indem er um desselben willen für würdig erachtet wird, sich der Vortheile des Staats zu erfreuen. Sodann ist im Naturzustand Niemand nach allgemeiner Uebereinstimmung der Herr eines Gegenstandes, auch gibt es bei demselben nichts in der Natur, wovon man sagen könnte, es gehöre diesem Menschen und nicht jenem, sondern alles gehört allen, und folglich läßt sich im Naturzustand

---

[1] potestatem — leges ferendi easque non ratione, quae affectus coërcere nequit, sed minis firmandi.

nicht die Absicht denken, jedem das Seine zu gewähren noch auch die, einem sein Eigenthum zu entreißen, d. h. im Naturzustand geschieht nichts, was gerecht oder ungerecht genannt werden könnte, wohl aber im Staat, wo nach allgemeiner Uebereinstimmung entschieden wird, was diesem oder jenem gehört. Hieraus erhellt, daß gerecht und ungerecht, Verbrechen und Verdienst äußerliche Begriffe sind, nicht aber Eigenschaften, welche die Natur des Geistes erklären würden." [1]

Demnach ist das Wesen des Staates das durch Gesetz geordnete einträchtige Zusammenleben der Menschen. Zweck dieses Zusammenlebens ist die Sicherung jedes Einzelnen vor der Beschädigung durch Andere und das gemeinsame Zusammenwirken für die Zwecke der Erhaltung des Körpers, um auf diese Weise indirect ein vernunftgemäßes Leben zu ermöglichen. „Der Zweck des Staatslebens ist kein anderer, als Friede und Sicherheit des Lebens. Folglich ist diejenige Staatsverfassung die beste, bei welcher die Menschen ihr Leben in Eintracht hinbringen und deren Recht unverletzt aufrecht erhalten wird." [2] „Wenn ich sage, diejenige Staatsverfassung sei die beste, bei welcher die Menschen in Eintracht ihr Leben hinbringen, so verstehe ich unter menschlichem Leben nicht ein solches, das bloß im Blutumlauf, und anderem, was Mensch und Thier mit einander gemein hat, besteht, sondern ein solches, das vor allem ein Leben der Vernunft, dieser wahren Tugend und Lebensthätigkeit des Geistes ist." [3] Als das Mittel zu diesem Zweck erklärt Spinoza, daß eine Menge, eine Gesammtheit eine oberste Staatsgewalt aufstellt, welche dann die dem obigen Zwecke entsprechenden Gesetze gibt und auslegt und für deren Anwendung sorgt, und überhaupt die zu dem obigen Zwecke nöthigen Maßregeln anordnet und ausführt, welcher also die Gesetzgebung, die Rechtspflege und die Executivgewalt zusteht. Denn ursprünglich, principiell ist der Inhaber aller Staatsgewalt die Gesammtheit, die Menge. „Staatsgewalt ist nichts anderes als das Recht, welches in der Gewalt der Gesammtheit besteht." [4] Dieser Macht, diesem Recht der Gesammtheit gegenüber verliert der Einzelne, auf dem Gebiet, über das sich die Staatsgewalt erstreckt, sein natürliches Recht und seine natürliche Gewalt, er muß sich der eigenen Entscheidung darüber, was gut oder böse für ihn sei, begeben, er ist ihr gegenüber nicht mehr sein eigener Herr, sondern er wird

[1] Eth. 4, Prop. 37, Schol. II, pag. 231 f.

[2] Tract. polit. Cap. 5, §. 2.

[3] Tract. polit. Cap. 5, §. 5.

[4] Tract. polit. Cap. 2, §. 17.

Untergebener, Unterthan (subditus). „Wo die Menschen gemeinsames Recht haben, und alle wie von einem Geiste geleitet werden, da muß jedenfalls jeder Einzelne von ihnen um so weniger Recht haben, je mehr die übrigen zusammen mächtiger sind, als er, das heißt, er kann in Wahrheit gar kein Recht auf die Natur haben außer demjenigen, welches ihm das gemeinsame Recht einräumt; alles, was ihm nach allgemeiner Uebereinstimmung befohlen wird, ist er auszuführen gehalten oder kann dazu auf dem Rechtsweg gezwungen werden.“ [1] Wir sehen hieraus, daß ein jeder Bürger nicht sein eigener Herr, sondern daß der Staat sein Herr ist, [2] daß er gehalten ist, alle Gebote des letzteren zu erfüllen, daß er kein Recht hat zu entscheiden, was billig oder unbillig, was fromm oder gottlos sei, [3] daß im Gegentheil, weil der Körper eines Reiches wie von einem Geiste geleitet werden muß, und folglich der Wille des Staats für den Willen aller zu halten ist, das, was der Staat für recht und gut festsetzt, gelten muß, als hätte jeder Einzelne es so bestimmt, so daß ein Unterthan, wenn er gleich die Verordnungen des Staats für unbillig halten sollte, gleichwohl gehalten ist, sie auszuführen.“ [4] Es ist also das Staatsgesetz auf dem ihm zustehenden Gebiet unbedingt und ausnahmslos verbindend für jeden Staatsangehörigen. Aber so sehr principiell der Rechts- und Naturgrund hiefür von Spinoza in die Machtvollkommenheit der Gesammtheit gesetzt wird, so wird doch von ihm entschieden betont, daß eben deßhalb, weil der Staat wie von einem Geiste geleitet sein müsse, zur Erreichung des Staatszwecks nöthig sei, daß in bestimmter Weise festgesetzt werde, wer die Staatsgewalt auszuüben habe, so daß alle Rechte der Gesammtheit gegenüber den Einzelnen dem, der die Staatsgewalt ausübt, zustehen sollen, mit andern Worten, daß eine bestimmte Staatsverfassung existire. „Das Recht der obersten Staatsgewalt besteht hauptsächlich darin, daß sie gleichsam der Geist eines Staatswesens ist, von dem sich alle leiten lassen müssen, und deßhalb hat sie allein das Recht zu entscheiden, was gut oder böse, was billig oder unbillig ist, das heißt, was die Einzelnen oder alle zusammen zu thun oder zu lassen haben, und folglich steht ihr allein das Recht zu, Gesetze aufzustellen, und wenn sie in Frage kommen, in jedem einzelnen Fall

[1] Tract. polit. Cap. 2, §. 16.

[2] unumquemque civem non sui, sed civitatis juris esse.

[3] quid pium, quidve impium sit; es handelt sich hiebei bloß um das Recht der öffentlichen Religionsübung.

[4] Tract. polit. Cap. 3, §. 5.

auszulegen, und darüber zu entscheiden, ob in einem gegebenen Fall nach dem Recht oder gegen das Recht gehandelt worden sei. Ferner das Recht, Krieg anzufangen, oder Friedensbedingungen aufzustellen und anzubieten, oder solche vom Feinde anzunehmen. Da alle diese Obliegenheiten, und auch die zur Ausführung derselben nöthigen Maßregeln den ganzen Staat in seinem vollen Umfang angehen, so folgt hieraus, daß der Staat einzig und allein von der Leitung desjenigen abhängt, der die höchste Staatsgewalt inne hat, und folglich, daß nur die höchste Staatsgewalt das Recht hat, über die Handlungen eines jeden Einzelnen zu urtheilen, über diese sich Rechenschaft geben zu lassen, Gesetzesübertreter zu strafen und Zwistigkeiten über das Recht unter den Bürgern abzuschneiden, oder Männer aufzustellen, welche, der bestehenden Gesetze kundig, an der Stelle der obersten Staatsgewalt diese Funktionen ausüben; ferner daß sie allein das Recht hat, alle Maßregeln für Krieg und Frieden anzuordnen und zu leiten, nemlich Städte zu bauen und zu befestigen, das Heer anzuführen, alle Verpflichtungen für den Krieg auf die Einzelnen zu vertheilen, ihnen Befehle zu geben, Gesandte für den Friedensschluß abzuordnen und anzuhören, und endlich zu allen diesen Zwecken Abgaben aufzulegen." [1] Vorausgesetzt wird übrigens, auch wenn die Staatsgewalt von bestimmten Trägern ausgeübt wird, daß die freie Zustimmung der Gesammtheit zu der Institution, kraft deren diese den Staat leiten, stattgefunden habe. Diese Zustimmung sieht Spinoza für ein nothwendiges Erforderniß eines gedeihlichen Staatswesens an; [2] er nennt deßhalb jene Institution, das Grundgesetz der betreffenden Staatsverfassung, auch einen Vertrag. [3]

Aus dem Staatszweck ergibt sich also das Gebiet, auf welches das Staatsleben sich ausdehnt, und der Umfang, in welchem sich die Staatsgewalt über die Einzelnen erstreckt. Es ist dieses Gebiet das gesammte öffentliche Leben. Es gehört zur Kompetenz der Staatsgewalt insbesondere die Regelung der Eigenthumsverhältnisse nebst den damit in Verbindung stehenden nationalökonomischen Einrichtungen, [4] die Armenfürsorge, [5] die Gesetzgebung über den Schutz der Personen gegen Gewaltthätigkeiten und Beschädigungen, nebst der Sorge für Ausführung

---

[1] Tract. polit. Cap. 4, §. 1. 2.
[2] Tract. polit. Cap. 5, §. 6. Cap. 7, §. 26.
[3] Tract. polit. Cap. 4, §. 6.
[4] cf. Tract. polit. Cap. 6, §. 12. Cap. 7, §. 8. Cap. 8, §. 10.
[5] Eth. 4, Append. Cap. 17, fin. pag. 263.

dieser Gesetze, das Steuerwesen, das Kriegswesen und die äußere Politik. Aber ausgeschlossen von dem Bereich des Staats muß das innere Leben des Geistes bleiben, Religion und Wissenschaft gehen den Staat, sofern sie nicht ins öffentliche Leben heraustreten, nichts an; im letzteren Falle aber hat die Staatsgewalt sie zu überwachen, daß sie die Staatsgesetze nicht erschüttern und den öffentlichen Frieden nicht stören. Der Staat hat keine öffentliche Religionsübung zu veranstalten, er hat diese, wie auch die Erziehung zum vernünftigen Leben nicht in die eigene Hand zu nehmen, sondern beide der Privatthätigkeit zu überlassen, und soweit sie ihm nicht schaden, frei zu geben.[1] Denn „Geistes-Freiheit oder Stärke ist eine Privattugend; die Tugend des Staats ist Sicherheit."[2] Endlich hat die Staatsgewalt ihre Schranken an der Natur und Vernunft; widernatürliches kann sie nicht verlangen,[3] und ein Staat, der gegen die Vernunft handeln würde, würde sich selbst ruiniren.[4]

Spinoza unterscheidet drei Staatsformen, Demokratie, Aristokratie und Monarchie, je nachdem die höchste Staatsgewalt ausgeübt wird, entweder direct von der Gesammtheit aller (in Volksversammlungen), oder von einigen Auserwählten oder von einem Einzigen.[5] Während Spinoza im Tract. theolog. polit. noch seine Vorliebe für die demokratische Staatsform ausspricht, und diese für die natürlichste und der von der Natur jedem Individuum gewährten Freiheit am meisten entsprechende hält, weil in ihr Niemand sein Naturrecht auf einen andern übertrage, so daß er nachher keinen Antheil an den öffentlichen Berathungen mehr habe, sondern auf die Majorität der ganzen Gesellschaft, von der er selbst einen Theil ausmache,[6] ist er im Tract. polit. offenbar zu der Ueberzeugung gekommen, daß in der Demokratie die Stärke

---

[1] Tract. polit. Cap. 6, §. 40. Eine Modifikation wird indeß für die aristokratische Staatsform dahin gemacht, daß hier eine herrschende und begünstigte Religion stattfinden soll, welcher die Patricier (Senatoren) angehören und deren wichtigste Kultushandlungen nur von solchen vorgenommen werden sollen, während abweichende Religionen ebenfalls öffentliche Duldung genießen, s. Cap. 8, §. 46 des Tract. polit.

[2] Tract. polit. Cap. 1, §. 6, fin.

[3] Tract. polit. Cap. 3, §. 8.

[4] Tract. polit. Cap. 4, §. 4.

[5] Tract. polit. Cap. 2, §. 17.

[6] Tract. theolog. polit. Cap. 16, pag. 367. Vergl. Kuno Fischer, Gesch. der neueren Philos., I, 2. 1865. Seite 416.

der ausübenden Staatsgewalt nicht hinreichend gewahrt sei.[1] Er stellt hier für die monarchische und aristokratische Staatsform, von denen er jedoch die letztere vorzieht,[2] Verfassungsentwürfe auf, welche, ins kleinste Detail ausgearbeitet, Garantie dafür geben sollen, daß das Staatsleben unter derselben stets seinen ruhigen, ungestörten Fortgang nehmen müsse, auch ganz abgesehen von den jeweiligen Persönlichkeiten,[3] und daß die Sicherheit der Bürger und die mit dieser vereinbare Freiheit der Einzelnen in keiner Weise nothleiden könne. Treffend sagt K. Fischer,[4] bei Spinoza werde die Politik zur Mechanik des Staats, er begreife seinen politischen Naturstaat nicht als Organismus, sondern als Mechanismus, während der antike Staatsbegriff organisch, der scholastische kirchlich, der moderne sittlich sei. „Spinoza verhält sich zum Staat als Mechaniker." „Er möchte den Staat wie eine Maschine verfassen, welche den Gang der menschlichen Dinge in regelmäßiger Bewegung hält, und keinem Theile erlaubt, gegen den Mechanismus des Ganzen zu handeln." „Diese Staatsformen gleichen Festungsplänen und ihre Einrichtungen sind Fortificationen, die mit aller möglichen Umsicht ausgedacht sind gegen feindliche Störungen."

In der That ist der Staat Spinoza's eine Zwangsanstalt, um die Menschen, welche wegen ihres unvertilgbaren Hanges zu Zorn, Neid und anderen Aeußerungen des Hasses von Natur Feinde sind, und zwar wegen ihrer List und Schlauheit um so gefährlichere Feinde, so daß sie gegenseitig am meisten einander fürchten müssen,[5] zu friedlichem Zusammenleben und zu gegenseitiger Unterstützung für die Zwecke der Selbsterhaltung zu nöthigen. Und er erklärt, daß diese Zwangsanstalt nie entbehrlich werde, weil nicht anzunehmen sei, daß die Menschheit je einmal dahin gelange, daß die für ihre Selbsterhaltung nöthige Eintracht anders, als durch äußeren Zwang aufrecht erhalten werden könne. „Denn es ist sicher, daß die Menschen nothwendig Leidenschaften unterworfen und so eingerichtet sind, daß sie die Unglücklichen bemitleiden, die Glücklichen beneiden, und mehr zur Rache, als zum Mitgefühl geneigt sind, daß ferner ein jeder begehrt, die übrigen sollen nach seinem Sinn leben, billigen, was er billigt, und verschmähen, was er ver-

---

[1] cf. K. Fischer, A. a. O.

[2] Tract. polit. Cap. 8, Ueberschrift. Ferner §. 3.

[3] Tract. polit. Cap. 1, §. 6, Cap. 6, §. 3.

[4] A. a. O. S. 392—394.

[5] Tract. polit. Cap. 2, §. 14.

schmäht, daß die Begierde eines jeden, der Erste zu sein, sie in Streitigkeiten verwickelt und das Streben in ihnen erzeugt, einander gegenseitig zu unterdrücken, so daß der Sieger mehr über die Schädigung des Andern als über den eigenen Gewinn triumphirt." Das religiöse Gebot der Nächstenliebe vermag dagegen nicht aufzukommen; und die Vernunft „hat wohl viele Macht, die Leidenschaften einzuschränken und zu mäßigen; aber der Weg, welchen die Vernunft lehrt, ist äußerst schwierig, und wer sich einredet, die Menge oder Leute, welche von öffentlichen Geschäften ganz in Anspruch genommen sind, können dazu gebracht werden, allein nach der Vorschrift der Vernunft zu leben, der erträumt sich das goldene Zeitalter der Poeten oder ein Mährlein." [1] Es ist auch die natürliche staatenbildende Potenz gar nicht die Vernunft,[2] sondern der Selbsterhaltungstrieb in der Form der Leidenschaften; es ist gemeinsame Furcht, oder gemeinsame Hoffnung oder die gemeinsame Begierde, für gemeinsam erlittene Schädigung sich zu rächen. „Da aber die Furcht vor Vereinsamung allen Menschen innewohnt, weil in der Vereinsamung Niemand die Kräfte hat, sich zu vertheidigen und die zur Erhaltung des Lebens nöthigen Mittel sich zu verschaffen, so folgt hieraus, daß die Menschen das Staatsleben von Natur begehren, und daß es unmöglich ist, daß sie je es ganz auflösen, und daß auch Zwietracht und Aufstände in einem Staate nie das Resultat haben, daß die Bürger den Staat auflösen, wie es bei Gesellschaften oft geschieht, sondern daß sie ihm nur eine andere Form geben." [3] Gleichwohl aber soll der Staat vernünftig geleitet werden, und um denjenigen Staat ist es am besten bestellt, in dessen Leitung die Vernunft am meisten herrscht;[4] und es dient das Staatsleben dem Vernunftleben, deßhalb unterwirft sich auch der freie Mann, der allein dem Vernunftgebot folgt, der staatlichen Ordnung, er freilich nicht aus Furcht, sondern aus Vernunftgründen.[5] „Denn die Vernunft sagt ihm, daß, solange die Menschen Leidenschaften unterworfen sind, unmöglich jeder sein eigener Herr bleiben kann, und verlangt dies eben deßhalb auch nicht; sie lehrt ihn nach Frieden streben, der nur dadurch zu erreichen ist, daß das gemeinsame Recht des Staats aufrecht erhalten wird; deßhalb wird ein Mensch, je mehr er von der Vernunft sich leiten läßt,

---

[1] Tract. polit. Cap. 1, §. 5.
[2] Tract. polit. Cap. 1, §. 7. Cap. 6, §. 1.
[3] Tract. polit. Cap. 6, §. 1. 2.
[4] Tract. polit. Cap. 3, §. 7.
[5] Eth. 4, Prop. 73, Dem.

d. h. je mehr er ein freier Mann ist, um so standhafter die Rechte des Staates aufrecht erhalten und die Befehle der obersten Gewalt, deren Unterthan er ist, befolgen. Hiezu kommt, daß das Staatsleben auf natürlichem Wege entsteht, um eine gemeinsame Furcht wegzunehmen und gemeinsames Elend abzuwehren, und daß es folglich eben das beabsichtigt, was ein jeder, der von der Vernunft sich leiten läßt, im Naturzustand erstreben würde, nur freilich in diesem erfolglos. Wenn daher ein Mensch, der von der Vernunft sich leiten läßt, einmal auf Befehl des Staates etwas thun muß, das ihm als vernunftwidrig bekannt ist, so wird dieser Nachtheil bei weitem aufgewogen durch das Gute, das er aus dem Staatsleben schöpft; denn es ist auch ein Vernunftgesetz, von zwei Uebeln das geringere zu wählen, und wir können daraus schließen, daß Niemand wider das Gebot seiner eigenen Vernunft handelt, sofern er thut, was ihm in Gemäßheit des Staatsgesetzes obliegt";[1] es ist dabei vorausgesetzt, daß dieses in den oben angegebenen Grenzen sich hält. „Mögen also immerhin die Satyriker, so viel sie wollen, das Treiben der Menschen verlachen, die Theologen darüber schelten und die Melancholiker ein Leben ohne Kultur und Bildung loben, die Menschen verachten und die Thiere bewundern! dennoch wird die Erfahrung die Menschen lehren, daß sie durch gegenseitige Hilfe ihre Bedürfnisse viel leichter sich verschaffen und nur mit vereinten Kräften den Gefahren, von denen sie rings umgeben sind, entgehen können."[2]

Der Weise aber wird streben, soviel möglich andere zur Vernunft zu erziehen. „Weil wir in der Gesammtheit der wirklichen Dinge nichts kennen, das vortrefflicher wäre, als ein Mensch, der sich von der Vernunft leiten läßt, so kann einer die Macht seiner Kunst und seines Verstandes durch nichts mehr zeigen, als durch eine Erziehung seiner Mitmenschen, welche sie befähigt, unter der Herrschaft ihrer eigenen Vernunft zu leben."[3]

IV. Die Kritik der Leidenschaften vom Standpunkte der Vernunft.

1) Die leitenden Gesichtspunkte für diese Kritik.

Bei der großen Macht, welche die Leidenschaften über die Menschen haben, und dem tiefgreifenden Einfluß, welchen sie auf die menschlichen Angelegenheiten üben, ist es für die Vernunft unerläßlich, sich ein klares Urtheil darüber zu bilden, wie sich die Leidenschaften zu einem vernunft-

---

[1] Tract. polit. Cap. 3, §. 6.
[2] Eth. 4, Prop. 35, Schol. pag. 227.
[3] Eth. 4, Append. Cap. 9.

gemäßen ethischen Leben verhalten, ob und inwiefern sie mit dem vernunftgemäßen Streben im Einklang oder im Widerspruch stehen?[1] Nun handelt es sich bei dem vernunftgemäßen ethischen Leben um zweierlei, einmal, was den Inhalt desselben betrifft, darum, daß alle Bestrebungen dem höchsten Ziel und Gut der Vernunft zuführen und als Mittel dienen, nemlich der wahren Erkenntniß, und sodann, was die Form betrifft, in welcher das vernünftige Streben sich vollzieht, darum, daß es durchaus Tugend sei, d. h. daß alle Acte desselben, alle einzelnen Bestrebungen, rein aus der eigenen, unabhängigen und selbstständigen Kraft des menschlichen Geistes sich entwickeln, daß sie reine Acte seiner Selbstthätigkeit seien, aus dem eigenen Wesen des Menschen hervorgehen und diesem entsprechen, daß sie mit Geistesfreiheit vor sich gehen. So hat denn die Vernunft auch zur Beurtheilung der Leidenschaften ein zweifaches Kriterium, indem sie dieselben prüft einmal unter dem Gesichtspunkt, daß gut ist, was in Wahrheit zum richtigen Erkennen beiträgt, böse, was das richtige Erkennen zu verhindern im Stande ist, und sodann von dem Grundsatze aus, daß nur dasjenige vernünftig ist, was eine Tugend ist, mit andern Worten, indem sie die Leidenschaften untersucht auf ihre objective und auf ihre subjective Vernünftigkeit.

Als die Mittel, welche zum richtigen Erkennen beitragen, haben wir gefunden die Beobachtung der Dinge, die Sorge dafür, daß das dem Menschen wesentliche Verhältniß von Ruhe und Bewegung unter den einzelnen Theilen des menschlichen Körpers aufrecht erhalten bleibe, und dadurch die Fähigkeit des menschlichen Körpers, vielfältig afficirt zu werden und andere Körper zu afficiren, gewahrt und gesteigert werde, endlich das Leben in der Gemeinschaft. Sollen die Leidenschaften beurtheilt werden unter dem Gesichtspunkt, daß gut ist, was zum richtigen Erkennen beiträgt, böse, was dieses zu verhindern geeignet ist, so muß untersucht werden, wie sie sich zu diesen Mitteln verhalten, ob sie dieselben fördern oder ihnen hemmend im Wege stehen? Im ersteren Fall und soweit, als sie jene Mittel fördern, müssen die Leidenschaften gut, im anderen Fall und soweit, als sie jene Mittel verhindern, müssen sie böse sein.

Bei der Beantwortung der Frage, ob und inwiefern Affecte Tugenden seien, wird es sich, wie wir finden werden, hauptsächlich darum

---

[1] cf. Eth. 4, Prop. 18, Schol. pag. 215: „Es erübrigt mir noch zu zeigen, was die Vernunft von uns fordert, und welche Affecte mit den Regeln der menschlichen Vernunft im Einklang stehen, welche dagegen diesen widersprechen.“

handeln, inwiefern ihnen richtige Erkenntniß zu Grunde liege, und zwar zunächst richtige Selbsterkenntniß, und weiter richtige Erkenntniß der Dinge.

Sehen wir nun zu, welches Urtheil Spinoza über die Affecte vom Standpunkt der Vernunft aus fällt.

2) Die Frage, wie sich die Leidenschaften verhalten zur Förderung der richtigen Erkenntniß.

a) Der Einfluß der Leidenschaften auf die Beobachtung der Dinge.

Der Einfluß, welchen die Leidenschaften auf das Bestreben, die Dinge zu beobachten und dadurch die Kenntnisse zu bereichern, ausübt, kann nur ein ungünstiger sein. Denn „die Leidenschaften halten meistens den Geist bei der ausschließlichen Betrachtung eines einzigen Objectes fest, so daß er über andere Objecte nicht nachdenken kann; und obgleich die Menschen gar vielerlei Leidenschaften unterworfen sind, und deßhalb selten Jemand stets unter der Gewalt einer und derselben Leidenschaft steht, so gibt es doch auch Leute, welchen ein und derselbe Affect beharrlich anhängt. Wir sehen bisweilen Menschen von einem einzigen Object so sehr in Anspruch genommen, daß sie es, wenn es gleich nicht gegenwärtig ist, doch vor sich zu haben glauben. Begegnet dies einem Menschen im wachen Zustande, so nennen wir ihn verrückt oder geisteskrank; ebenso hält man den für einen Narren, den Liebe verzehrt, so daß er Tag und Nacht nur von seiner Geliebten träumt, weil solche Leute sich lächerlich zu machen pflegen. Wenn dagegen ein Habsüchtiger auf nichts anderes als auf Gewinn oder auf Geld sinnt oder ein Ehrgeiziger auf Ruhm u. s. w., so hält man diese nicht für verrückt, weil sie anderen lästig zu sein pflegen und für hassenswerth angesehen werden. In Wahrheit aber sind Habsucht, Ehrgeiz und Wollust Arten von Verrücktheit (delirii species), obgleich sie nicht unter die Krankheiten gerechnet werden.“ [1] Ebenso, wie Geiz, Ehrsucht und Wollust nennt Spinoza speciell auch „Haß, Zorn, Neid, Verhöhnung, Uebermuth und was sonst noch dieser Gattung angehört,“ als Hindernisse einer wahren Erkenntniß; [2] ja er bezeichnet als solche Hindernisse überhaupt die Leidenschaften, wenn er sagt: „Die Affecte, welche unserer Natur entgegen-

[1] Eth. 4, Prop. 44, Schol. pag. 237.
[2] Eth. 4, Prop. 73, Schol. pag. 259.

gesetzt sind, d. h. welche böse sind, sind böse insofern, als sie den Geist hindern an der richtigen Erkenntniß.“ [1]

Es hängt diese Eigenthümlichkeit der Leidenschaften, wornach sie den Geist an die Betrachtung einzelner Objecte fesseln, so daß er über andere nachzudenken außer Stand ist, bereits zusammen damit, daß bei den Leidenschaften die Harmonie der einzelnen Theile des Körpers gestört ist; denn jener ausschließlichen Beschäftigung des Geistes mit den einzelnen Objecten, auf welche sich seine Leidenschaft richtet und von welchen sie erregt ist, hat ihren Grund darin, daß „die Affecte, deren Spielball wir täglich sind, meist sich auf einen einzigen Körpertheil beziehen, der vor den übrigen afficirt ist.“ [2] Wenden wir uns daher zu der Frage, wie die Leidenschaften sich verhalten zu der normalmäßigen Beschaffenheit des menschlichen Körpers.

b) Das Verhältniß der Leidenschaften zu der dem Wesen des Menschen entsprechenden Harmonie unter den Theilen des menschlichen Körpers.

α) Das Verhältniß der Stimmungen von Freude und Traurigkeit zu der Harmonie des Körpers.

„Die Freude ist stets ein Affect, bei welchem die Actionskraft des Körpers gemehrt oder gefördert wird, die Traurigkeit dagegen ist ein Affect, bei welchem die Actionskraft des Körpers gemindert oder gehemmt wird.“ [3] Daraus ergibt sich der allgemeine Satz: [4] „Die Freude ist an sich [5] nicht böse, sondern gut; die Traurigkeit dagegen ist an sich böse.“ Indeß wird das, was Freude und Traurigkeit im Verhältniß zu dem Vernunftzweck an sich sind, in der Wirklichkeit vielfach modificirt. Unbedingt und unter allen Umständen gilt der Satz: „Freude ist gut, Traurigkeit ist böse“ factisch nur von je einem Affect der Freude und Traurigkeit, von der Heiterkeit und der Melancholie. „Die Heiterkeit ist immer gut, die Melancholie dagegen ist immer böse. — Denn die Heiterkeit ist Freude, welche, soweit sie auf den Körper sich bezieht,

---

[1] Eth. 5, Prop. 10, Dem.

[2] Eth. 4, Prop. 44, Schol. pag. 237 init. und Prop. 43, Dem.

[3] Dem. zu Eth. 4, Prop. 41.

[4] Eth. 4, Prop. 41.

[5] Laetitia directe mala non est etc. Dieses directe wechselt ab mit per se; z. B. directe in Prop. 41, per se in Prop. 47. Das directe der Prop. 41 wird in der Dem. zu Prop. 43 durch in se solo consideratus erklärt.

darin besteht, daß alle Theile des Körpers gleichmäßig afficirt sind, das heißt, daß die Actionskraft des Körpers in der Weise gemehrt oder gefördert wird, daß alle Theile desselben ihr gegenseitiges Verhältniß von Ruhe und Bewegung beibehalten; deßhalb ist die Heiterkeit immer gut. Umgekehrt ist die Melancholie eine Traurigkeit, welche, soweit bei ihr ein körperlicher Zustand in Betracht kommt,[1] darin besteht, daß die Actionskraft des Körpers vollständig gemindert oder gehemmt wird, indem alle Theile des Körpers gleichmäßig in dieser ihre Kraft schwächenden Weise afficirt sind;[2] deßhalb ist die Melancholie unter allen Umständen böse."[3] Es findet also unter allen Umständen eine zugleich der Erkenntnißfähigkeit des Geistes zu gut kommende Steigerung der Actionskraft des Körpers durch die Freude nur dann statt, wenn diese Steigerung in der Weise geschieht, daß zugleich die normale Harmonie unter den verschiedenen Theilen des menschlichen Körpers gewahrt bleibt; umgekehrt ist die Traurigkeit nur dann unbedingt böse, wenn die in ihr liegende Schwächung der Kraft des Körpers gleichmäßig über alle Theile des letzteren sich erstreckt, ohne in ihren Bewegungsverhältnissen etwas zu ändern. Und wenigstens was die Freude betrifft, so kommt der oben genannte Fall bei ihr selten vor; deßhalb ist die Heiterkeit nicht häufig vorhanden, und es läßt sich leichter ein Begriff von ihr aufstellen als eine Beobachtung derselben in der Wirklichkeit vornehmen.[4] Meistens dagegen tritt bei den Leidenschaften die Freude unter Umständen und in einer Weise auf, welche die Freude zu etwas Bösem macht, und dagegen der Traurigkeit wieder eine gute Wirkung verleiht. Wenn die Freude ins Uebermaß ausartet, was nur dann der Fall sein kann, wenn dabei ein einzelner Theil des Körpers mehr, als die übrigen, afficirt ist, dann wird die Freude böse, und die Traurigkeit wird insofern gut, als sie die durch diese Ausschreitung der Freude gestörte Harmonie wieder herstellt. In dieser Beziehung sagt Eth. 4, Prop. 43: „Das Lustgefühl kann ins Maßlose ausarten[5] und dadurch böse sein; der Schmerz aber kann insoweit gut sein, als Lustgefühl oder Freude

---

[1] quatenus ad corpus refertur.

[2] Der Satz: „indem alle Theile des Körpers — afficirt sind" ist oben beigefügt in Gemäßheit der Worte des Textes: „cujus etiam defin. vide in eodem Schol. Prop. 11 p. 3."

[3] Eth. 4, Prop. 42 mit der Dem.

[4] Eth. 4, Prop. 44, Schol. init. pag. 237: concipitur facilius quam observatur.

[5] excessum habere.

böse ist. Denn Lustgefühl (titillatio) ist Freude, welche, sofern bei ihr ein körperlicher Zustand in Betracht kommt, darin besteht, daß ein oder einige Theile des Körpers mehr als die übrigen afficirt sind; die Macht dieses Affects kann so stark sein, daß er über die andern Funktionen des Körpers das Uebergewicht gewinnt und in demselben beharrlich sich festsetzt, dadurch aber den Körper unfähig macht, auf viele andere Arten afficirt zu werden; deßhalb kann das Lustgefühl böse sein. Der Schmerz aber kann, als Traurigkeit, an sich nicht gut sein. Aber weil seine Kraft und Steigerung nach der Macht einer äußeren Ursache, welche auf die unsrige einwirkt, sich bestimmt, so können wir unendlich vielerlei Grade und Arten dieses Affects annehmen, und also auch einen Schmerz uns denken, der im Stande ist, die Ausartung des Lustgefühls ins Uebermaß und die daraus folgende Verminderung der Fähigkeit des Körpers zu verhindern; insofern ist dann der Schmerz gut." Auch die Liebe kann ins Maßlose ausarten, wenn die ihr zu Grund liegende Freude ein Lustgefühl ist.[1] Und was vom Schmerz gesagt ist, daß er, obgleich an sich böse, doch gut werden kann insofern, als er das Uebermaß der Freude dämpft, das gilt auch von Furcht und Hoffnung und den in ihrem Gefolge auftretenden Leidenschaften. „Die Affecte von Furcht und Hoffnung können an sich nicht gut sein, weil mit beiden immer eine Traurigkeit verbunden ist — mit der Hoffnung deßwegen, weil sie stets die Furcht zur Begleiterin hat; gut können diese Affecte nur sein, sofern sie Ausschreitungen der Freude zu verhindern im Stande sind. Auch Verzweiflung und die Niedergeschlagenheit über fehlgeschlagene Hoffnung sind als Affecte der Traurigkeit böse; nicht minder aber auch Sicherheit und Jubel über unerwarteten Erfolg, denn wenn die beiden letzteren auch freudige Stimmungen sind, so setzen sie doch voraus, daß ihnen Furcht und Hoffnung, also Traurigkeit, vorangegangen sei."[2]

β) Das Verhältniß der leidenschaftlichen Begierden zu der Harmonie des Körpers.

Von den Begierden gilt im allgemeinen der Satz, daß sie gut oder böse sind, je nachdem sie aus guten oder bösen Stimmungen entspringen.[3] Doch hebt Spinoza noch besonders hervor, daß auch die Begierde maßlos werden und dadurch ausarten kann, wenn sie aus einem ins Uebermaß

---

[1] Eth. 4, Prop. 44.
[2] Eth. 4, Prop. 47, mit Dem. und Schol.
[3] Eth. 4, Prop. 58, Schol. fin. pag. 247.

gesteigerten Affect hervorgeht,[1] und sagt ausdrücklich:[2] „Die Begierde, welche aus einer Freude oder Traurigkeit entspringt, die nur auf einen oder auf einige, nicht aber auf alle Theile des Körpers Bezug hat, nimmt keine Rücksicht auf den Nutzen des ganzen Menschen. Denn wenn ein bestimmter Theil des Körpers durch den Einfluß irgend einer äußeren Ursache so in seiner Kraft gesteigert wird, daß er über die anderen Körpertheile das Uebergewicht gewinnt, so wird dieser Theil nicht streben, seine Kraft deßhalb zu verlieren, damit die übrigen Körpertheile ihre Funktionen verrichten können. Denn er müßte dann die Macht haben, seine Kraft zu verlieren, was absurd wäre. Es wird also jener Theil, und folglich auch der Geist, bestrebt sein, jenen Zustand der Uebermacht eines bestimmten Körpertheiles zu erhalten, und folglich nimmt die Begierde, die aus der aus dem Uebergewicht eines einzelnen Körpertheils über die andern entspringenden Freude hervorgeht, keine Rücksicht auf das Ganze. Setzen wir dagegen voraus, daß ein bestimmter Körpertheil so geschwächt sei, daß die anderen das Uebergewicht haben, so ergibt sich in derselben Weise, daß auch die Begierde, welche aus der Traurigkeit hierüber entsteht, keine Rücksicht auf das Ganze nimmt" [weil sie bloß bestrebt ist, jene Schwächung jenes einen Theils wegzuräumen]. Es ergibt sich hieraus die Folgerung: „Da die Freude meistens bloß auf einen einzigen Körpertheil Bezug hat, so streben wir meistens unsere Selbsterhaltung an, ohne auf die Gesundheit des ganzen Leibes Rücksicht zu nehmen, wozu noch kommt, daß die Begierden, welche die meiste Gewalt über uns haben, nur die Gegenwart und nicht auch die Zukunft berücksichtigen."

So liegt ein sehr wichtiges Kriterium für die Nützlichkeit oder Schädlichkeit einer Leidenschaft in dem Verhältniß, in welchem dieselbe die Harmonie des Körpers aufrecht erhält oder beeinträchtigt.

c) Der Einfluß der Leidenschaften auf das Zusammenleben der Menschen in friedlicher Gemeinschaft.

Von dem Grundsatz aus, daß das nützlich ist, was zum gemeinschaftlichen Zusammenleben der Menschen beiträgt, oder was bewirkt, daß die Menschen in Eintracht leben, und daß umgekehrt böse ist, was Zwietracht im Staate erregt,[3] ergibt sich zunächst die unbedingte Ver-

[1] Eth. 4, Prop. 44 mit der Dem.
[2] Eth. 4, Prop. 60 mit Dem. und Schol.
[3] Eth. 4, Prop. 40.

werflichkeit einiger Leidenschaften, dann aber auch die relative Nützlichkeit einiger anderen.

Unbedingt verwerflich ist der Haß, in allen seinen Verzweigungen und Formen, also mit ihm zugleich Neid, Verhöhnung anderer, Verachtung, Zorn, Rachgier und überhaupt alle Leidenschaften, welche zum Haß gehören, weil dieselben die Grundlage des friedlichen Zusammenlebens, die Eintracht, stören und den Schaden, ja die Vernichtung des Nebenmenschen erstreben. Alle aus einem Affect des Hasses hervorgehenden Bestrebungen sind daher schimpflich und gelten vor den Staatsgesetzen als Unrecht.[1] Haß erzeugend wirkt sehr leicht auch die wollüstige Liebe, und überhaupt jede Liebe, welche nicht aus der Freiheit des Geistes entspringt. Sie verwandelt sich leicht in Haß, und ist also in sofern auch vom Gesichtspunkt des friedlichen Zusammenlebens gefährlich.[2]

Zu den gemeinschädlichen Leidenschaften gehören auch Hochmuth und Selbstverachtung (abjectio) wegen der in ihnen liegenden Neigung zum Neid.[3] „Der Hochmüthige ist nothwendig neidisch und haßt diejenigen am meisten, welche wegen ihrer Tugenden am meisten gelobt werden, und läßt nicht leicht seinen Haß durch Liebe oder Wohlthaten derselben überwinden." Und der, der sich selbst verachtet, steht hierin dem Hochmüthigen am nächsten. „Denn weil seine Traurigkeit daher kommt, daß er seine Unmacht nach der Tugend oder Macht anderer bemißt, so wird seine Traurigkeit Erleichterung finden, d. h. er wird sich freuen, wenn seine Vorstellung bei der Betrachtung fremder Fehler verweilen kann, woher das Sprüchwort entstanden ist: Den Elenden ist es ein Trost, Leidensgenossen zu haben. Umgekehrt wird der, der sich selbst verachtet, um so mehr sich betrüben, je mehr er unter den Uebrigen zu stehen glaubt; deßhalb ist Niemand mehr zum Neid geneigt, als solche Menschen; sie beobachten eifrig die Thaten anderer, nicht um sie zu bessern, sondern um sie durchzuhecheln, sie loben nur die Selbstverachtung und rühmen sich derselben, doch unter dem Schein, als wären sie selbst voller Selbstverachtung. Dies folgt aus diesem Affect ebenso nothwendig, als aus der Natur des Dreiecks folgt, daß seine 3 Winkel gleich sind 2 rechten."

Im Gegensatz gegen den Haß ist die Gunst gut. Die Gunst wider-

---

[1] Eth. 4, Prop. 45, mit der Dem. und den beiden Coroll.

[2] Eth. 4, Append. Cap. 19. pag. 263.

[3] Eth. 4, Prop. 57, Schol.

streitet der Vernunft nicht, sondern kann mit ihr im Einklang stehen und aus ihr entspringen. Denn Gunst ist Liebe gegen einen, der einem andern Gutes erzeigt; diese aber kann aus der Vernunft entspringen, weil das Bestreben, andern zu helfen und sie sich zu Freunden zu machen, ebenfalls aus Vernunftgründen hervorgehen kann. Dagegen ist Entrüstung nothwendig böse. Nur ist zu bemerken: wenn die oberste Staatsgewalt in ihrem pflichtgemäßen Verlangen, den Frieden des Staats zu schützen, einen Bürger straft, welcher einem andern Unrecht gethan hat, so sage ich nicht, daß dieselbe gegen jenen Bürger entrüstet sei, weil sie denselben nicht aus Haß, um ihn zu verderben, sondern aus Pflichtgefühl straft.[1]

Einige Leidenschaften, welche an sich verwerflich sind, können wenigstens relativ nützlich sein durch ihren günstigen Einfluß auf das friedliche Zusammenleben der Menschen. Dies ist der Fall bei dem Mitleid, das, schon deßwegen an sich böse, weil es Traurigkeit ist, doch bei Menschen, die sich nicht von der Vernunft leiten lassen, die Stelle vernünftiger Motive vertreten kann. Denn wer weder durch Vernunft, noch durch Mitleid bewogen wird, andern zur Hilfe zu sein, wird mit Recht ein Unmensch genannt, und scheint — da das Gesetz der Uebertragung der Affecte auf ihn keine Wirkung übt — nichts von einem Menschen an sich zu haben.[2] Relativ nützlich mit Rücksicht auf das Gemeinwohl, obgleich an sich verwerflich, sind ferner Demuth und Reue, Furcht und Hoffnung, Scham und Begierde nach Ruhm. „Weil die Menschen selten nach Anleitung der Vernunft leben, so bringen die beiden Affecte der Demuth und der Reue, und außerdem Furcht und Hoffnung, mehr Nutzen, als Schaden, und deßhalb sind sie auch nicht unbedingt verwerflich.[3] Denn wenn die Menschen von schwachem Geist alle gleichmäßig übermüthig wären, so würden sie sich an nichts schämen, und es würde keine Furcht geben, welche im Stande wäre, sie aneinander zu fesseln und zu zähmen. Es schreckt der Pöbel, wenn er sich

---

[1] Eth. 4, Prop. 51 mit Dem. und Schol.

[2] Eth. 4, Prop. 50. Doch erstreckt sich die relative Berechtigung des Mitleids nicht auf Thiere, jedenfalls nicht soweit, daß man sie nicht tödten oder beliebig zu seinem Nutzen gebrauchen dürfte, weil sie eine andere Natur und also auch andere Affecte haben, als die Menschen, obgleich ihnen Gefühl nicht abgesprochen werden kann. Eth. 4, Prop. 37, Schol. 1, pag. 230 f.

[3] atque adeo, quandoquidem peccandum est, in istam partem potius peccandum: Wenn ja doch nicht alles durchaus nach der Vernunft gehen kann, so ist es besser, nach dieser Seite hin zu viel zu thun.

nicht fürchtet.[1] Es ist deßhalb nicht zu verwundern, daß die Propheten, welche nicht das Wohlergehen einiger Wenigen, sondern das der Gesammtheit im Auge hatten, in so hohem Grade Demuth, Reue und Ehrerbietung empfohlen haben. In der That lassen sich solche, welche diesen Affecten unterworfen sind, viel leichter, als andere, dazu führen, endlich nach Anleitung der Vernunft zu leben, das heißt, frei zu sein und das selige Leben zu genießen."[2] Auch die Scham ist wenigstens relativ gut, wie das Mitleid, wenn gleich an sich verwerflich. Denn „sie ist ein Zeichen, daß dem, der schamroth ist, das Streben einwohnt, ehrbar zu leben, wie der Schmerz in sofern gut genannt wird, als er anzeigt, daß ein verletzter Körpertheil noch nicht verfault ist. Obgleich also ein Mensch, der sich schämt, wirklich traurig ist, so ist er doch vollkommener als der Schamlose, der kein Streben hat, ehrbar zu leben."[3] Endlich ist auch das Streben nach Ruhm nicht im Widerstreit mit der Vernunft, sondern kann aus ihr entspringen. Denn das Ruhmgefühl ist Freude begleitet von der Idee, etwas gethan zu haben, wovon wir uns vorstellen, daß andere es loben; es kann aber etwas auch von der Art sein, daß diejenigen es loben, welche nach Anleitung der Vernunft leben, und die Begierde, gelobt zu werden, kann aus dem vernunftgemäßen Trieb hervorgehen, sich die Freundschaft anderer zu erwerben; in diesem Fall ist das Streben nach Ruhm vernunftgemäß, also keine Leidenschaft. Aber das eitle Ruhmgefühl birgt eine Menge von Uebeln in sich, und dient auch nicht zur Förderung eines friedlichen Zusammenlebens. „Diese eitle Freude am Ruhm ist die Selbstbefriedigung, welche allein aus der günstigen Meinung des großen Haufens ihre Nahrung zieht; weicht diese günstige Meinung, so weicht auch die Selbstbefriedigung, dieses höchste Gut, das ein jeder liebt. So kommt es, daß der, der in der Meinung des großen Haufens seinen Ruhm sucht, täglich mit ängstlicher Sorge sich müht, anstrengt und Versuche macht, seinen guten Ruf zu erhalten. Denn es ist der große Haufe wankelmüthig und unbeständig, und wenn man sich demselben

---

[1] Terret vulgus, nisi paveat. Es kann kein Zweifel sein, einmal, daß dieser Satz Spinoza's eigene Ansicht ausspricht, sodann aber, daß Spinoza unter dem vulgus überhaupt den großen Haufen derer, die nicht den Vernunftgesetzen, sondern den Leidenschaften folgen, versteht, und daß ihm dabei der Stand oder die politische Stellung keinen Unterschied begründet; letzteres sagt er ausdrücklich Tract. polit. Cap. 7, §. 27.

[2] Eth. 4, Prop. 54, Schol.

[3] Eth. 4, Prop. 58, Schol. med. pag. 247.

nicht fortwährend in günstigem Andenken erhält, so ist der gute Ruf bald dahin; ja weil alle nach dem Beifall der Menge haschen, so geschieht es leicht, daß ein jeder den Andern um seinen Ruf zu bringen sucht, was zur Folge hat, daß in diesem Ringen um das vermeintlich höchste Gut eine ungeheure Gier entsteht, sich gegenseitig auf jede Weise zu unterdrücken und daß der, der endlich Sieger bleibt, mehr darüber triumphirt, daß er dem Andern geschadet, als darüber, daß er sich genützt hat. Es ist also dieses Ruhmgefühl, dieses Gefühl der Selbstbefriedigung in Wahrheit eitel, weil es keine Selbstbefriedigung ist." [1]

3) Die Frage, wie sich die Leidenschaften verhalten zu den Anforderungen der Tugend.

a) Ihr Verhalten zu dem Erforderniß der Selbsterkenntniß.

Als die erste Anforderung an ein tugendhaftes Verhalten, welche in Betracht kommt, wenn die Leidenschaften nach dem Gesetz der Tugend beurtheilt werden, bezeichnet Spinoza die Selbsterkenntniß. „Die erste Grundlage der Tugend ist die Selbsterhaltung nach Anleitung der Vernunft. Wer also sich selbst nicht kennt, der kennt die Grundlage aller Tugenden nicht, und kennt folglich gar keine Tugend. Sodann ist aus Tugend handeln nichts anderes, als nach Anleitung der Vernunft handeln, und wer nach Anleitung der Vernunft handelt, der muß nothwendig wissen, daß sein Handeln nach der Anleitung der Vernunft geschieht. Je mehr einem also die Selbsterkenntniß und mit derselben die Erkenntniß aller Tugenden fehlt, desto weniger handelt er nach Anleitung der Vernunft, d. h. desto geistesunmächtiger ist er." [2] Es fragt sich also, ob bei den Leidenschaften die richtige Selbsterkenntniß sich findet? Doch ist selbstverständlich, daß dieses Kriterium nur auf diejenigen Leidenschaften anzuwenden ist, bei denen es sich um ein Bewußtsein des Geistes von sich selbst handelt. Von diesen aber ist zu sagen, daß jenes erste und wichtigste Merkmal subjectiver Vernünftigkeit, die rechte Selbsterkenntniß, bei ihnen fehlt. Dies tritt am prägnantesten hervor beim Hochmuth und dem Gegensatz desselben, der Selbstverachtung; ist doch jener eine ungerechtfertigt hohe, diese eine ungerechtfertigt geringe Meinung des Menschen von sich selbst, dünkt sich doch der Hochmüthige fälschlich über die Andern hinauf, glaubt doch der, der sich selbst verachtet, fälschlicherweise unter ihnen zu stehen. „Je größer Hochmuth oder Selbst-

---

[1] Eth. 4, Prop. 58, mit der Dem. und dem Schol.
[2] Eth. 4, Prop. 56, Dem.

verachtung, desto größer ist der Mangel an Selbsterkenntniß.“[1] Und weil Mangel an der richtigen Selbsterkenntniß Geistesunmacht ist, so gilt der Satz:[2] „Hochmuth und Selbstverachtung sind, und zwar je größer sie sind, desto mehr, Zeichen von Unmacht des Geistes.“ Auch darin stehen beide, obgleich sonst einander entgegengesetzt, einander am nächsten. Doch kann Selbstverachtung leichter, als Hochmuth, geheilt werden, weil dieser ein Affect der Freude ist, jene ein Affect der Traurigkeit, und als solcher schwächer, als der Hochmuth. Und es ist mit dem Hochmuth das Streben verbunden, die in ihm liegende falsche Meinung von sich selbst festzuhalten und zu nähren. Daher kommt es, daß der Hochmüthige es liebt, von Schmarotzern oder Schmeichlern umgeben zu sein, welche seiner Geistesunmacht zu Willen sind und seine Thorheit zur Verrücktheit steigern, daß er dagegen edle Männer, welche ihn richtig beurtheilen, nicht um sich haben mag und ihnen aus dem Wege geht. Es würde jedoch zu weit führen, alles Unheil aufzuzählen, das aus dem Hochmuth entspringt, weil die Hochmüthigen allen Leidenschaften unterworfen sind, doch keiner weniger, als der Liebe und dem Mitleid.[3] — Mangel an richtiger Selbsterkenntniß liegt nach Spinoza auch der Demuth zu Grund; deßhalb ist in seiner Anschauung auch die Demuth keine Tugend, und entsteht nicht aus der Vernunft. Denn sie ist Traurigkeit, welche daraus entsteht, daß der Mensch seine Unmacht betrachtet. Die Wahrnehmung der eigenen Unmacht aber ist nicht Selbsterkenntniß, denn zum Selbst, zum Wesen des Menschen gehört die Unmacht nicht; die wahre Selbsterkenntniß ist die Erkenntniß des eigenen Wesens, das heißt, der eigenen Macht; es ist also die Wahrnehmung der eigenen Unmacht nicht Folge der Selbsterkenntniß, sondern Folge einer Hemmung der eigenen Thatkraft. Es entsteht also die Demuth nicht aus der wahren Selbstbetrachtung oder aus der Vernunft; sie ist keine Tugend, sondern eine Leidenschaft.[4] — Aus demselben Grunde, wie die Demuth, ist auch die Reue keine Tugend, oder sie entsteht nicht aus der Vernunft, weil sie ebenfalls eine Traurigkeit ist, der nicht wirkliche Selbsterkenntniß, d. h. nicht das Bewußtsein der eigenen Kraft, sondern die Vorstellung der eigenen Schwäche zu Grunde liegt. „Wer über eine Handlung Reue empfindet, der ist doppelt elend, zuerst weil er von der verkehrten Lust, dann weil er von der Traurigkeit sich

[1] Eth. 4, Prop. 55.
[2] Eth. 4, Prop. 56.
[3] Eth. 4, Prop. 57, mit der Dem. und dem Schol.
[4] Eth. 4, Prop. 53 mit der Dem.

besiegen ließ.“[1] In derselben Weise, wie von der Reue, gilt auch von der Scham, daß sie keine Tugend ist, und nicht aus der Vernunft entspringt, weil ihr keine richtige Selbsterkenntniß, weil ihr kein Bewußtsein der eigenen Kraft zu Grunde liegt.[2] — Was das Ruhmgefühl und das Streben nach Ruhm betrifft, so haben wir bereits gesehen, daß es in zweifacher Form vorhanden sein kann, einmal als Leidenschaft, und sodann als Aeußerung der Vernunft. Daß es aber im ersteren Fall, als das eitle Gefallen am Ruhm und als das eitle Streben nach demselben nicht aus wahrer Selbsterkenntniß hervorgeht, sondern lediglich auf die Meinung des großen Haufens sich stützt, haben wir schon oben gefunden. Eine ähnliche Bewandtniß, wie mit dem Ruhmgefühl, hat es mit der Selbstbefriedigung. „Die Selbstbefriedigung kann aus der Vernunft entspringen, und nur diejenige Selbstbefriedigung, welche aus der Vernunft entspringt, ist die höchste, welche möglich ist. Es ist in der That die Selbstbefriedigung das Höchste, was wir hoffen können; denn Niemand sucht sich selbst um eines fremden Zweckes willen zu erhalten. Und weil diese Selbstbefriedigung mehr und mehr genährt und bestärkt wird durch Lob, und dagegen mehr und mehr getrübt wird durch Tadel, deßhalb lassen wir uns am meisten durch das Streben nach Ruhm leiten, und können ein Leben in der Schande kaum ertragen.“[3] Die Selbstbefriedigung entspringt dann aus der Vernunft, wenn sie herkommt aus der klaren und deutlichen Betrachtung der Vernunft, oder der Kraft richtig zu erkennen, dieser wahren Macht oder Tugend des Menschen,[4] auch sie also entspringt aus der wahren Selbsterkenntniß. Es versteht sich, daß auch das Ruhmgefühl, das diese Selbstbefriedigung nährt und stärkt, das vernunftgemäße sein muß. Diejenige Selbstbefriedigung dagegen, welche eine Leidenschaft ist, und auf das eitle Ruhmgefühl sich stützt, kann nicht der wahren Selbsterkenntniß entspringen, da sie aus unklaren und verworrenen Ideen herstammt. „Indem der Mensch sich selbst betrachtet, begreift er nur das klar und deutlich oder adäquat, was aus seiner Actionskraft, das heißt aus seiner Macht, richtig zu erkennen, folgt; deßhalb kann bloß aus dieser Betrachtung die höchste Selbstbefriedigung, welche möglich ist, folgen.“[5]

---

[1] Eth. 4, Prop. 54 mit der Dem.
[2] Eth. 4, Prop. 58, Schol. med.
[3] Eth. 2, Prop. 52 mit dem Schol.
[4] Eth. 4, Prop. 52, Dem.
[5] Ebendaselbst.

Es zeigt sich also durchaus und nach allen Seiten hin, daß wahre Selbsterkenntniß bei Leidenschaften sich nicht findet.

b) Das Verhalten der Leidenschaften zu dem Erforderniß der Erkenntniß der Dinge.

Indeß handelt es sich bei einem vernunftgemäßen Leben noch weiter darum, daß auch die richtige Erkenntniß der Dinge dasselbe leite. Um gewiß zu wissen, wie er zu handeln hat, um mit Sicherheit das Richtige, seinem Nutzen entsprechende zu treffen, bedarf der Mensch der klaren Einsicht in die Beschaffenheit der Objecte seines Handelns. Allein gerade diese fehlt bei den Leidenschaften, die sich ja auf inadäquate, unklare und verworrene Ideen gründen, und daß die Menschen ohne klare Erkenntniß der Objecte diese lieben oder hassen, nach ihnen streben oder sie verabscheuen, sie fördern oder bekämpfen, in Freude oder Traurigkeit sich von ihnen versetzen lassen, das macht die Leidenschaften vom Standpunkt der Vernunft aus verwerflich, denn es macht den Menschen zum Spielball fremder Kräfte, zum Tummelplatz äußerer Gewalten, ihn, der doch ausschließlich nach Tugend handeln und von nichts, als von der Nothwendigkeit der eigenen Natur sich bestimmen lassen und alles nur vom Gesichtspunkt seines eigenen wahren Nutzens ansehen sollte. Spinoza zeigt die Verwerflichkeit der Leidenschaften wegen des in ihnen liegenden Mangels von Erkenntniß der Dinge an einzelnen Beispielen. „Die Affecte der Ueberschätzung und der Unterschätzung anderer sind immer böse“ weil beiden eine irrthümliche Ansicht über andere zu Grunde liegt.[1] Dazu kommt noch als ein weiterer Nachtheil der Ueberschätzung anderer, daß sie leicht in den letzteren eine falsche Meinung über sich selbst hervorruft. Denn „die Ueberschätzung macht den, der überschätzt wird, leicht hochmüthig,“ weil wir leicht triumphiren oder in Freude gerathen, wenn wir sehen, daß andere aus Liebe ungerechtfertigt hoch von uns denken, und weil wir das Gute, das man von uns sagt, gerne glauben, und in Folge davon aus Eigenliebe uns selbst überschätzen.[2] Auch das Mitleiden ist an einem Menschen, der nach Anleitung der Vernunft lebt, an sich böse und nachtheilig, weil das Gute, das daraus folgt, nemlich das Streben, einen andern von seinem Unglück zu befreien, schon aus Vernunftgründen sich ergibt, und weil der, der leicht in Mitleid geräth und von dem Unglück oder den Thränen eines

---

[1] Eth. 4, Prop. 48 mit der Dem.

[2] Eth. 4, Prop. 49 mit der Dem.

andern sich bewegen läßt, oft etwas thut, das ihn nachher reut; denn gar leicht werden wir durch falsche Thränen getäuscht.[1] „Wer recht gelernt hat, daß alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt und nach den ewigen Gesetzen und Regeln der Natur geschieht, der wird wahrlich nichts finden, das des Hasses, des Spottes oder der Verachtung werth wäre, und wird mit Niemand Mitleid haben, sondern wird, soweit die menschliche Kraft reicht, streben, gut zu handeln, wie man sagt, und sich zu freuen.“ Ferner sagt Spinoza ausdrücklich von **Furcht** und **Hoffnung**, daß sie einen Mangel an Erkenntniß und die Unmacht des Geistes anzeigen, und daß aus eben diesem Grund auch **Sicherheit**, **Verzweiflung**, **Jubel** und **Niedergeschlagenheit**, die im Gefolge von Furcht und Hoffnung auftreten, Zeichen einer kraftlosen Seele seien.[2] Allein dies sind nur einzelne Beispiele einer allen Leidenschaften ohne Unterschied anhaftenden Eigenthümlichkeit, des bei ihnen allen sich findenden Mangels an wahrer Erkenntniß. Und zwar findet sich der letztere auch bei denjenigen Leidenschaften, welche eine Steigerung der Erkenntnißfähigkeit des Geistes in sich schließen, nemlich bei den Leidenschaften der Freude. „Sofern die Freude gut ist, in sofern stimmt sie mit der Vernunft überein (denn sie besteht darin, daß die Actionsfähigkeit des Menschen gemehrt oder gefördert wird), und sie ist eine Leidenschaft nur in sofern, als darin die Actionskraft des Menschen nicht bis zu dem Grad gesteigert ist, daß er sich und seine Handlungen adäquat begreift.“[3] Noch vielmehr muß bei denjenigen Leidenschaften, welche eine Verminderung der Aktionskraft des Geistes involviren, Unklarheit und Verworrenheit des Bewußtseins obwalten, und so ist diese ausnahmslos bei allen Leidenschaften vorhanden. „Nur wenn wir ausschließlich nach dem Gebot der Vernunft handeln, wissen wir, daß unsere Handlung gut ist.“ „Wo wir aus Leidenschaft handeln, wissen wir nie gewiß, ob unsere Handlung gut sei.“[4] „Es sind in Wahrheit alle Begierden, sofern sie aus Leidenschaften in uns entstehen, blind.“[5] Gehört es ja doch zum Begriff der Leidenschaft, daß sie ein verworrener Zustand des Bewußtseins, eine confusa idea ist.[6]

---

[1] Eth. 4, Prop. 50 mit der Dem. und dem Schol.

[2] Eth. 4, Prop. 47, Schol.

[3] Eth. 4, Prop. 59, Dem.

[4] Eth. 4, Prop. 50, Dem. und Schol.

[5] Eth. 4, Prop. 58, Schol. fin. pag. 247, und Prop. 59, Schol. fin. pag. 249.

[6] Eth. 3, Affect. general. definit. pag. 197: Affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea etc.

4) Die aus der Kritik der Leidenschaften vom Standpunkte der Vernunft aus für das vernunftgemäße Leben sich ergebende Anforderung der Leidenschaftslosigkeit.

Fassen wir das Urtheil, das sich vom Standpunkt der Vernunft aus über die Leidenschaften ergibt, kurz zusammen, so ist zu sagen: den Leidenschaften kommt theilweise eine relative Nützlichkeit zu in sofern, als die Maßlosigkeiten, die Ausschreitungen, überhaupt die schädlichen Wirkungen vieler Leidenschaften unter Umständen durch andere Leidenschaften vermindert oder neutralisirt werden, und in sofern, als manches, das vom Standpunkt der Vernunft aus objectiv nützlich ist, durch Leidenschaften herbeigeführt und gefördert wird, während andere Leidenschaften unbedingt schädlich sind wegen ihrer vom Standpunkt der Vernunft aus verderblichen Wirkungen, welche das hindern oder vereiteln, was die Vernunft für objectiv nützlich erkennt. Deßhalb wird der Vernünftige einige unter den Leidenschaften an solchen Leuten, die sich doch nicht von der Vernunft leiten lassen, eher begünstigen und für die Vernunftzwecke benützen. Aber alle Leidenschaften sind blind, keine ist eine Tugend, weil bei keiner klare Erkenntniß sich findet, sie sind alle das Gegentheil eines vernünftigen Verhaltens; und wenn auch manchmal eine Leidenschaft eine andere Leidenschaft einschränkt, innerlich überwunden wird diese dadurch nicht. „Wenn es gleich vorkommen kann, daß ein Habsüchtiger, Ehrgeiziger oder Angsterfüllter des übermäßigen Essens und Trinkens und der Wollust sich enthält, so ist doch Habsucht, Ehrgeiz und Angst kein Gegensatz gegen Ueppigkeit, Trunksucht und Wollust. Denn der Geizige stürzt sich meist voller Gier auf Speisen und Getränke, wenn er sie nur auf fremde Kosten haben kann; der Ehrsüchtige legt sich, wofern er nur hofft, daß nichts herauskomme, in keiner Weise Fesseln an, und wenn er unter Trunkenbolden und Wollüstigen lebt, macht ihn gerade seine Sucht nach Ehre um so geneigter, an ihren Lastern theilzunehmen. Der Angsterfüllte endlich handelt gegen seinen eigenen Willen. Denn wenn er auch seinen Reichthum ins Meer wirft, um sein Leben zu retten, bleibt er doch geizig; und wenn ein Wollüstiger traurig ist, weil er seine Lust nicht befriedigen kann, hört er deßwegen doch nicht auf, ein Wollüstling zu sein.“ [1] Für seine eigene Person wird deßhalb der, der sich von der Vernunft leiten läßt, der Leidenschaften sich enthalten und was bei den Thoren von Gutem durch Leidenschaften herbeigeführt wird, aus Vernunftmotiven erstreben. Denn „die

---

[1] Eth. 3, Affect. def. 48, Explic. pag. 196 f.

aus Leidenschaften entstehenden Begierden wären von gar keinem Nutzen, wenn die Menschen allein von der Vernunft sich leiten ließen.“ [1] „Zu allen Handlungen, zu denen wir durch eine Leidenschaft angetrieben werden, können wir auch ohne diese durch die Vernunft bestimmt werden;“ denn die Traurigkeit ist ja als solche eine Minderung oder Hemmung der Actionskraft des Menschen, die Freude aber schließt, sofern sie Leidenschaft ist, eine Unklarheit und Verworrenheit des Bewußtseins in sich, in Folge deren die ihr entsprechende Actionsfähigkeit an Stärke hinter dem vernünftigen Streben noch zurücksteht, so daß die Kraft zu allen denjenigen Handlungen, welche aus Leidenschaften entspringen, auch den Vernunfttrieben innewohnt. [2] So starke Triebfedern also auch die Leidenschaften sind, und so sehr sie in ihrer Weise nichts anderes, als die Selbsterhaltung des Menschen anstreben, für den Weisen sind sie entbehrlich, er erreicht seine Selbsterhaltung auch ohne sie, und da sie nun wegen ihrer Abhängigkeit von äußeren Ursachen und der ihnen anklebenden Unklarheit und damit Unselbstständigkeit des Geistes durchaus im Gegensatz gegen die Vernunft stehen, so ist *Leidenschaftslosigkeit* die Anforderung, welche aus der Kritik der Leidenschaften vom Standpunkte der Vernunft aus für ein tugendhaftes, vernunftgemäßes Leben sich ergibt. Nur wenn er gänzlich von den Leidenschaften sich frei hält, kann der Mensch vollkommen vernünftig leben, *objectiv* vernünftig, indem er bloß erstrebt, was seinem wahren Nutzen dienlich ist, und zu nichts sich fortreißen läßt, das diesem widerstreiten würde, *subjectiv* vernünftig, indem er der Freiheit des Geistes sich erfreut und mit klarem Blick und selbstbewußter Absicht seinen wohlverstandenen Nutzen sucht.

V. Die Leidenschaftslosigkeit als Bestandtheil des vernunftgemäßen ethischen Lebens.

1) Der Begriff der fortitudo.

Die Leidenschaftslosigkeit bezeichnet Spinoza als *fortitudo*, als *Charakterfestigkeit*, *Mannhaftigkeit*. Zunächst schildert er diese in positiver Beziehung, und theilt sie ein in *Seelenstärke* und *Edelmuth*, *animositas* und *generositas*. „Alle Thätigkeiten, welche aus Affecten folgen, die zum Geiste gehören, sofern dieser richtig er-

---

[1] Eth. 4, Prop. 58, Schol. fin. pag. 247, und Prop. 59, Schol. fin. pag. 249.

[2] Eth. 4, Prop. 59 mit der Dem.

kennt, zähle ich zur Charakterfestigkeit, und unterscheide bei dieser als ihre beiden Bestandtheile Seelenstärke und Edelmuth. Unter Seelenstärke verstehe ich das Bestreben, das eigene Sein ausschließlich nach der Vorschrift der Vernunft zu erhalten, unter Edelmuth das Streben, einzig und allein durch die Vorschrift der Vernunft bewogen die Mitmenschen zu unterstützen und in Freundschaft mit ihnen zu leben. Diejenigen Handlungen also, welche ausschließlich den Nutzen des Handelnden beabsichtigen, rechne ich zur Seelenstärke; diejenigen, welche auch den Nutzen des Nebenmenschen anstreben, zum Edelmuth."[1] Aber der Gegensatz dieser Eigenschaften gegen die Leidenschaften erhellt schon daraus, daß ihnen ein Streben eigenthümlich ist, welches aus der Vernunft allein hervorgeht und dieser ausschließlich folgt, während die Leidenschaften gerade in der Abhängigkeit von außen ihr eigentliches Wesen haben; deßhalb wird die fortitudo identificirt mit der wahren Freiheit des Menschen, und alles das zu ihr gerechnet, was in den Propp. 67—72 des vierten Theils der Ethik von dem freien Menschen ausgesagt ist.[2] Deutet doch auch der Name fortitudo auf Kampf, auf Kampf wider die Leidenschaften! Und noch mehr erhellt der Gegensatz der fortitudo gegen die Leidenschaften, wenn wir den Inhalt der ersteren ins Auge fassen. Zu der Seelenstärke rechnet Eth. 3, Prop. 59, Schol. beispielsweise die Mäßigkeit, Nüchternheit, Geistesgegenwart u. s. w.; das Schol. zu Eth. 3, Prop. 56 aber sagt: „die Mäßigkeit, welche wir der Ueppigkeit, die Nüchternheit, welche wir der Trunksucht, endlich die Keuschheit, welche wir der Wollust entgegenzusetzen pflegen, sind keine Leidenschaften, sondern der Ausdruck der Seelenstärke, welche diese Leidenschaften bändigt." In Betreff des Edelmuths aber wird die Leidenschaftslosigkeit als Merkmal desselben hervorgehoben, wenn gesagt wird, daß selbstverständlich ein charakterfester Mann Niemanden hasse, keinem andern zürne, keinen beneide, von Entrüstung und Verachtung sich frei halte und keinerlei Uebermuth hege, sondern die Hindernisse der wahren Erkenntniß, wie Haß, Zorn, Neid, Verhöhnung, Uebermuth und alle derartigen Leidenschaften von sich fern zu halten bestrebt sei;[3] und so heißt es auch in Beziehung auf Ehrgeiz, Habsucht, Ueppigkeit: „nichts kann diesen Affecten entgegengesetzt werden, als Edelmuth und Seelenstärke."[4] Ganz ebenso ist die Leidenschafts-

[1] Eth. 3, Prop. 59, Schol. pag. 182.
[2] Eth. 4, Prop. 73, Schol. pag. 258.
[3] Eth. 4, Prop. 73, Schol. pag. 258 f.
[4] Eth. 3, Affect. defin. 48, Explic. pag. 197.

losigkeit ein Stück aller derjenigen einzelnen Aeußerungen der Geisteskraft, welche Spinoza zur näheren Beschreibung der fortitudo anführt. Sehen wir denn die einzelnen Züge eines leidenschaftslosen Verhaltens näher an.

2) Die Seelenstärke (animositas).

Zu der Seelenstärke gehört vor allem die Freiheit von den bei den freudigen Affecten gewöhnlichen Ausschreitungen und von dem einseitigen Hängen an einzelnen Lustgefühlen. Nicht nur, daß bei einer Begierde, welche aus der Vernunft entspringt, eine solche Ausschreitung nie sich finden kann, weil eine solche Begierde das Wesen oder die Natur des Menschen selbst ist, sofern diese bestimmt ist zu einer Thätigkeit, welche ausschließlich aus dem Wesen der menschlichen Natur als solcher zu begreifen ist, und also, wenn bei einer solchen Begierde eine Ausschreitung möglich wäre, die menschliche Natur über sich selbst hinausschreiten würde, was ja nicht sein kann:[1] sondern die Vernunft widersetzt sich auch, wie wir schon sahen, den Ausschreitungen der Leidenschaften; im Gegensatz gegen die Ueppigkeit zeigt sich die Stärke der Seele in der Mäßigkeit, die Trunksucht überwindet sie durch Nüchternheit, die Wollust durch Keuschheit;[2] in Betreff der letzteren sagt noch ausdrücklich Eth. 4, Append. Cap. 20: „Was die Ehe betrifft, so ist sicher, daß sie mit der Vernunft übereinstimmt, wenn die Neigung zu dem ehelichen Zusammenleben nicht bloß durch Schönheit angefacht ist, sondern auch aus dem Wunsch, Kinder zu erzeugen und weise zu erziehen, hervorgeht, und außerdem, wenn die Liebe beider Theile, die des Mannes und des Weibes, nicht bloß auf die Schönheit, sondern vor allem auf die Freiheit des Geistes sich gründet."

Die Leidenschaftslosigkeit des vernunftgemäßen Verhaltens zeigt sich weiter auch darin, daß ein solches nach dem Grundsatz sich richtet: „die Tugend des freien Mannes zeigt sich eben so groß im Vermeiden, als im Ueberwinden von Gefahren." Denn blinde Kühnheit und Furcht sind Leidenschaften, welche gleich groß sein können, und folglich gehört eben so große Tugend (Thatkraft) des Geistes oder ein eben so großer Grad von Mannhaftigkeit[3] dazu, um die Kühnheit, wie um die Furcht zu überwinden. Der freie Mann beweist also ebenso große Seelenstärke

---

[1] Eth. 4, Prop. 61 mit der Dem.
[2] Eth. 3, Prop. 56, Schol. pag. 179.
[3] aeque magna animi virtus seu fortitudo requiritur etc.

durch rechtzeitige Flucht, wie durch Kampf, oder ein freier Mann wählt mit gleich großer Seelenstärke oder Geistesgegenwart wie den Kampf, so auch die Flucht.[1] Unter Gefahr ist hier alles zu verstehen, was ein Uebel, wie Traurigkeit, Haß, Zwietracht u. s. w. hervorrufen kann.[2]

Ein weiterer Zug der Seelenstärke ist der, daß der Geist unabhängig ist von den Stimmungen des Augenblicks und durch momentan vorhandene Verhältnisse der Gegenwart sich nicht beirren läßt in seinem Streben nach dem, was er an sich als gut erkennt, daß er den Leidenschaften, welche mit der Vorstellung der Zeit zusammenhängen, keinen Einfluß auf seine Stimmung gestattet und in seinem Streben von dem Unterschied von Gegenwart und Zukunft sich unberührt erhält. Denn was die Vernunft als ein Gut erkennt, das erkennt sie als ein solches nicht mit Rücksicht auf augenblickliche Verhältnisse, nicht für diese oder jene Zeit, sondern sie erkennt es als ein Gut, das immer sich selbst gleich bleibt, als ein Gut, das ewig und unveränderlich, das unter allen Umständen ein Gut ist, und deßhalb erstrebt sie es auch nicht um vorübergehender, momentan vorliegender Verhältnisse willen, sondern lediglich seinem inneren Werth zu lieb und nach Maßgabe desselben. „Sofern der Geist die Dinge nach Anleitung der Vernunft begreift, wird er in dieselbe Stimmung versetzt, ob es sich nun um den Gedanken an etwas Künftiges oder Vergangenes, oder um den Gedanken an etwas Gegenwärtiges handelt.[3] Denn was irgend der Geist nach Anleitung der Vernunft begreift, das begreift er alles unter derselben Form der Ewigkeit oder der Nothwendigkeit, und hat darüber immer dieselbe Gewißheit. Deßhalb begreift der Geist etwas nach derselben Nothwendigkeit, ob es sich nun um die Idee von etwas Zukünftigem oder Vergangenem, oder ob es sich um die Idee von etwas Gegen-

---

[1] Homini igitur libero aeque magnae animositati fuga in tempore, ac pugna ducitur: sive homo liber eadem animositate seu animi praesentia, qua certamen, fugam eligit.

[2] Eth. 4, Prop. 69 mit der Dem., dem Coroll. und Schol.; daß Spinoza übrigens mit diesen Sätzen nicht der Feigheit, namentlich nicht der Feigheit im Krieg, das Wort reden will, erhellt aus den in der Dem. und dem Schol. zu Prop. 72 ausgesprochenen Grundsätzen, nach denen die Vernunft eine jede Handlungsweise verbietet, welche, wenn sie von allen befolgt würde, der Gesammtheit und mit ihr also auch dem Einzelnen Schaden bringen würde.

[3] Quatenus mens ex rationis dictamine res concipit, aeque afficitur, sive idea sit rei futurae vel praeteritae, sive praesentis.

wärtigem handelt, und hat dabei dieselbe Gewißheit, und die Idee ist in allen drei Fällen gleich wahr, d. h. sie hat immer dieselben Eigenthümlichkeiten einer wahren Idee, und deßwegen wird der Geist, sofern er nach Anleitung der Vernunft die Dinge begreift, in dieselbe Stimmung versetzt, ob es sich nun um etwas Zukünftiges oder Vergangenes, oder um etwas Gegenwärtiges handelt."[1] Auf dem Standpunkt der reinen Vernunft würde der Geist Künftiges mit demselben Affect betrachten, wie Gegenwärtiges, und würde ein Gut, das er als künftig begriffe, ganz ebenso begehren, als ob es gegenwärtig wäre, ganz im Gegensatz gegen die aus der Imagination folgenden Stimmungen, bei denen die Vorstellung von etwas Gegenwärtigem den Geist stärker erregt, als die von etwas Zukünftigem, und bei denen der Satz gilt, daß das Bestreben, welches aus der wahren Erkenntniß von gut und böse entspringt, wenn diese auf die Zukunft geht, nur um so leichter zurückgedrängt werden kann durch die Begierde nach Dingen, welche in der Gegenwart angenehm sind.[2] Aus diesem Grundgesetz eines vernunftgemäßen Verhaltens, in Verbindung mit der andern selbstverständlichen Regel, daß wir der Anleitung der Vernunft gemäß von zwei Gütern, zwischen welchen wir zu wählen haben, das größere, und von zwei Uebeln das kleinere erstreben,[3] folgt nun der Satz: „Ein größeres Gut in der Zukunft werden wir nach Anleitung der Vernunft einem geringeren gegenwärtigen vorziehen, und ein geringeres Uebel in der Gegenwart einem größeren in der Zukunft,"[4] und ferner: „Ein geringeres Uebel in der Gegenwart, welches ein größeres Gut in der Zukunft zur Folge hat, werden wir begehren, und ein kleineres Gut

---

[1] Eth. 4, Prop. 62 mit der Dem.

[2] Eth. 4, Prop. 62, Schol. pag. 251.

[3] Eth. 4, Prop. 65.

[4] Eth. 4, Prop. 66: Bonum majus futurum prae minore praesenti, et malum praesens minus, quod causa est futuri alicujus mali, ex rationis ductu appetemus. Die zweite Hälfte dieses Satzes: et malum praesens minus etc. kann unmöglich richtig sein, da sie lediglich keinen Sinn hat; nach Analogie der ersten Hälfte korrigiren wir: et malum praesens minus pro majore futuro appetemus. Der Druckfehler stammt wohl aus der Verwechslung mit dem Coroll. zu dieser Prop. pag. 254: Malum praesens minus, quod est causa majoris futuri boni, ex rationis ductu appetemus, et bonum praesens minus, quod causa est majoris futuri mali, negligemus.

in der Gegenwart, aus welchem für die Zukunft ein größeres Uebel folgt, werden wir verschmähen,"[1] weil jenes Uebel durch seine Folge in Wahrheit ein Gut, jenes Gut durch seine Folge in Wahrheit ein Uebel ist.

Endlich ist es ein Grundgesetz der Seelenstärke, daß es für sie keinen Affect der Traurigkeit gibt, daß vielmehr alle ihre Bestrebungen aus Freude, welche keine Leidenschaft ist, entspringen, daß deßhalb auch die Idee des Bösen den Geist nicht direkt beeinflußt, sondern daß dieser nur indirekt, indem er das Gute erstrebt, das Böse flieht;[2] darum gestattet der Vernünftige der Furcht keinen Einfluß auf sich. „Wer sich von Furcht leiten läßt und Gutes thut, um Bösem zu entgehen, folgt nicht der Vernunft."[3] Insbesondere läßt sich der, der allein nach Anleitung der Vernunft lebt, nicht von der Furcht vor dem Tode bestimmen; der Freie „denkt vielmehr an nichts weniger, als an den Tod, und seine Weisheit ist nicht die Betrachtung des Todes, sondern des Lebens."[4] Ja auch von Hoffnung läßt er sich, da auch diese stets unsicher und von Traurigkeit begleitet ist, so wenig als möglich beeinflussen: „Je mehr wir bestrebt sind, nach Anleitung der Vernunft zu leben, desto mehr bemühen wir uns, von Hoffnung möglichst wenig abzuhängen, von Furcht uns frei zu machen und so viel es uns möglich ist, die Herren unseres Geschicks zu sein, und unsere Handlungen nach einem festen vernünftigen Plane einzurichten."[5]

3) Der Edelmuth (generositas).

Ein Hauptzug des Edelmuths ist vor allem Freiheit von denjenigen Leidenschaften, welche das friedliche Zusammenleben der Menschen stören, wie Haß, Zorn, Neid, Entrüstung, Verachtung, Verhöhnung, Uebermuth.[6] An die Stelle dieser Leidenschaften tritt bei dem Edel-

---

[1] Eth. 4, Prop. 66, Coroll. cf. Eth. 4, Prop. 62, Schol. pag. 251.

[2] Eth. 4, Prop. 63, Coroll. mit der Dem. pag. 252.

[3] Eth. 4, Prop. 63.

[4] Eth. 4, Prop. 67. Die Prop. wird gestützt durch den Satz, daß der Freie das Gute direkt erstrebe, d. h. thätig zu sein, zu leben, und sich selbst zu erhalten auf Grund der Begierde, seinen Nutzen zu suchen.

[5] Eth. 4, Prop. 47, Schol. pag. 240.

[6] Eth. 4, Prop. 73, Schol. pag. 258 f.

müthigen wahre Bescheidenheit,[1] Sanftmuth, Ehrbarkeit,[2] das Streben, den Haß anderer durch Liebe zu überwinden, und der Wunsch, daß das Vernunftgut allen Menschen zu Theil werde.[3] Von besonderer Wichtigkeit ist das Bestreben, Haß durch Liebe und Wohlthaten zu überwinden. „Wer nach Anleitung der Vernunft lebt, wird bestrebt sein, Haß, Zorn, Verachtung anderer gegen sich mit Liebe oder mit Edelmuth zu vergelten, um dadurch andere von diesen bösen Leidenschaften zu befreien," da er für sich selbst nach Kräften bestrebt sein muß, nicht der Spielball dieser Leidenschaften zu sein, und daher auch sich bemühen

---

[1] Eth. 3, Prop. 59, Schol. pag. 182 sagt: Modestia, clementia etc. species generositatis sunt, die Explic. zu der Affect. definit. 48, pag. 196 dagegen: Modestia species est ambitionis. Es gibt also nach Spinoza eine wahre und eine falsche Bescheidenheit, wie es ein vernunftgemäßes und ein eitles Streben nach Ruhm gibt. Deutlich spricht sich hierüber aus Eth. 4, Append. cap. 25, pag. 264: „Die Bescheidenheit, d. h. die Begierde, anderen zu gefallen, gehört, wenn sie durch die Vernunft bestimmt wird, zur Pietät. Aber wofern sie aus Leidenschaft entspringt, ist sie Ehrgeiz, oder eine Begierde, nach welcher die Menschen meist unter dem Scheine falscher Pietät Zwietracht und Streitigkeiten erregen. Denn wer den Andern mit Rath oder That behilflich zu sein wünscht, daß sie zugleich mit ihm selbst das höchste Gut genießen, der wird bemüht sein, ihre Liebe sich zu erwerben, nicht aber ihre Bewunderung auf sich zu ziehen, damit eine Jüngerschaft nach ihm sich nenne (ut disciplina ex ipso habeat vocabulum), und wird durchaus bestrebt sein, keinerlei Ursache zum Neid zu geben. In den gemeinsamen Unterredungen wird er sich hüten die Fehler der Menschen darzulegen; von der menschlichen Unmacht wird er nur wenig, viel dagegen von der menschlichen Tugend (Thatkraft) oder Macht reden und zeigen, auf welchem Wege es dahin gebracht werden könne, daß die Menschen, nicht aus Furcht oder Abneigung, sondern ausschließlich durch den Affect der Freude bewogen, nach Kräften der Vorschrift der Vernunft gemäß zu leben sich bemühen."

[2] Die Ehrbarkeit (honestas) ist Eth. 4, Prop. 37, Schol. I pag. 230 definirt als die Begierde dessen, der nach Anleitung der Vernunft lebt, seine Mitmenschen sich zu Freunden zu machen. Es fällt das mit der Definition der generositas Eth. 3, Prop. 59, Schol. pag. 182 zusammen. Das Eigenthümliche der Ehrbarkeit, wodurch sie als eine Art der generositas erscheint, liegt in den Worten des Schol. I der Prop. 37 p. 4: „ehrbar nenne ich das, was Menschen, die nach Anleitung der Vernunft leben, loben, und dagegen schimpflich (turpe), was Freundschaft zu schließen verhindert." Demnach erscheint die Ehrbarkeit als das Bestreben, dadurch mit andern in Freundschaft sich zu verbinden, daß man thut, was solche loben, die nach dem Vernunftgesetz leben.

[3] Eth. 4, Prop. 73, Schol. pag. 259.

wird, andere von ihrer Herrschaft los zu machen. „Wer Beleidigungen wieder mit Haß zu vergelten sucht, hat wahrlich ein elendes Leben. Wer dagegen Haß durch Liebe zu überwinden strebt, der führt seinen Kampf gegen denselben gewiß freudig und sicher, er widersteht ebenso leicht einem Einzigen, als mehreren, und braucht dazu keine Hilfe des Glücks; die von ihm Besiegten aber weichen gerne, nicht mit geschwächter, sondern mit gestärkter Kraft.“ [1] Vom Mitleiden dagegen darf sich der, der nach dem Gesetz der Vernunft lebt, nicht hinreißen lassen, er muß, weil es eine blinde Leidenschaft ist, von den Regungen desselben sich möglichst frei erhalten. [2]

Einige weitere Züge in dem Verfahren, auf vernunftgemäße Weise und mit Umgehung der Leidenschaften das friedliche Zusammenleben mit anderen herbeizuführen und zu befestigen, sind in Folgendem aufgezeigt: „Ein freier Mann, der unter Thoren lebt, sucht, so viel ihm möglich ist, den Wohlthaten derselben auszuweichen.“ Denn ein Thor, der einem andern Menschen eine Wohlthat erzeigt hat, wird den Werth derselben nach *seinem* Urtheil bemessen, und wenn er sieht, daß der Empfänger sie geringer anschlägt, betrübt werden. Aber der freie Mann strebt die anderen Menschen in Freundschaft mit sich zu verbinden und nicht andern ihre Wohlthaten nach *ihrem* Belieben in gleicher Weise zu vergelten, sondern sich und andere bloß dem freien Urtheil der Vernunft zu unterwerfen und allein das zu thun, was er selbst für das Wichtigste erkannt hat. Um also nicht den Thoren ein Gegenstand des Hasses zu werden, und um nicht ihren Gelüsten, sondern der Vernunft allein zu gehorchen, wird der freie Mann nach Möglichkeit ihren Wohlthaten auszuweichen suchen. Doch hat diese Möglichkeit ihre Grenzen. Denn wenn Menschen auch Thoren sind, so sind sie doch Menschen, welche in Nothfällen menschliche Hilfe, die ja die beste ist, gewähren können, und so geschieht es oft, daß es unvermeidlich ist, von ihnen eine Wohlthat anzunehmen und somit auch nach *ihrem* Sinn sich ihnen dankbar zu zeigen. Hiezu kommt, daß man auch bei dem Bestreben, Wohlthaten auszuweichen, vorsichtig sein muß, um nicht den Schein zu erwecken, als würde man sie verachten oder hätte man aus Geiz Angst, sie wieder vergelten zu müssen. Das hieße die Leute beleidigen in dem Augenblick, in welchem man ihrem Haß zu entfliehen sucht.“ [3]

---

[1] Eth. 4, Prop. 46 mit Dem. und Schol. Die Freigebigkeit (largitas) wird hiehergezählt Eth. 4, Append. Cap. 17, pag. 263.

[2] Eth. 4, Prop. 50, Coroll.

[3] Eth. 4, Prop. 70, mit Dem. und Schol.

„Nur freie Menschen sind gegenseitig vollkommen dankbar, weil nur sie sich gegenseitig durchaus nützlich sind und in der innigsten Freundschaft mit einander stehen, und mit gleich starker Liebe sich gegenseitig wohlzuthun streben, während der Dank, welchen Leute einander abstatten, die der blinden Begierde folgen, meistens eher ein Handelsgeschäft oder eine Jagd nach Gewinn, als Dankbarkeit ist. Undankbarkeit dagegen ist zwar kein Affect, aber sie ist dennoch schimpflich, weil sie in der Regel das Zeichen von übermäßigem Haß, Zorn, Hochmuth oder Geiz ist. Denn wer aus Thorheit Geschenke zu vergelten nicht versteht, ist nicht undankbar, und noch viel weniger der, der sich durch Geschenke von einer unsittlichen Person nicht bewegen läßt, ihren Lüsten zu fröhnen, oder von einem Dieb, seinen Diebstahl zu verheimlichen. Ein solcher beweist vielmehr eine Charakterfestigkeit,[1] die durch keine Geschenke sich bestechen läßt, sich oder dem gemeinsamen Wohle zu schaden.“[2]

Ein weiteres Gesetz für das Zusammenleben der Menschen lautet: „Ein freier Mann handelt nie treulos, sondern immer mit Redlichkeit. Denn wenn ein freier Mensch vermöge seiner Freiheit treulos handeln würde, so würde er dies nach Anleitung der Vernunft thun, und treulos handeln wäre eine Tugend, und folglich wäre es für einen jeden zum Zweck seiner Selbsterhaltung das Gerathenste, treulos zu handeln, d. h. es wäre für die Menschen das Gerathenste, nur in Worten friedlich, in der That aber feindlich gegen einander zu sein, was ja absurd wäre. Fragt man nun, ob nicht, wenn Jemand durch Treulosigkeit vor augenblicklicher Todesgefahr sich retten könnte, das Interesse der Selbsterhaltung rathen würde, er solle treulos sein, so ist ebenfalls zu antworten: Wenn dies die Vernunft in diesem Fall räth, so räth sie es allen Menschen, und dann räth die Vernunft überhaupt den Menschen, sie sollen bloß mit Treulosigkeit zu gegenseitiger Hilfe und gemeinsamen Recht sich verbinden, d. h. sie sollen sich nur zu einem solchen gemeinsamen Recht verbinden, das kein gemeinsames Recht ist, was absurd wäre.“[3]

Ferner gehört hieher die schon genannte Regel, daß ein Mensch, der sich von der Vernunft leiten läßt, freier ist im Staate, wo er dem gemeinsamen Gesetz unterworfen ist, als in der Einsamkeit, wo er nur sich selbst gehorcht, daß er aber das gemeinsame Recht des Staates

---

[1] hic contra animum habere constantem ostendit.

[2] Eth. 4, Prop. 71 mit Dem. und Schol.

[3] Eth. 4, Prop. 72 mit Dem. und Schol.

befolgt nicht aus Furcht, sondern im Interesse vernunftgemäßer Selbsterhaltung.[1]

Endlich aber hat alles vernunftgemäße Streben, und besonders auch aller Gegensatz gegen die Leidenschaftlichkeit seinen letzten Halt und seine feste, unverrückbare Grundlage in der Erkenntniß Gottes. Religion, Pietät ist das alles tugendhafte Leben in seinen sämmtlichen Aeußerungen durchdringende Motiv.[2] „Der charakterfeste Mann wird vor allem das bedenken, daß alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt.“[3]

4) Das Verhältniß der fortitudo zur adäquaten Erkenntniß. Die Autonomie der Vernunft.

Ueberblicken wir die zur Charakterfestigkeit (fortitudo) gehörenden Züge, so ist deutlich, daß der ihr wesentliche Gegensatz gegen die Leidenschaften durchaus auf der Eigenthümlichkeit der adäquaten Erkenntniß und dem Gegensatz derselben gegen die inadäquaten Ideen beruht. Die Excesse der Freude führen stets Unklarheit des Bewußtseins und eine Störung der Erkenntnißfähigkeit des Geistes mit sich, weil bei ihnen die Harmonie im menschlichen Körper aufgehoben ist; deßhalb müssen die Excesse der Freude vom vernunftgemäßen ethischen Leben ausgeschlossen sein. Die Dauer der Dinge kann nicht adäquat begriffen werden, die Zeitvorstellung ist eine mangelhafte Erkenntniß, deßhalb darf sie auf das vernunftgemäße ethische Leben keinen Einfluß üben. Eine positive Erkenntniß des Bösen gibt es nicht, darum kann auch das vernunftgemäße ethische Leben in keiner Weise direct auf das Böse Rücksicht nehmen, sondern diesem nur indirect sich entgegensetzen. Traurigkeit ist eine Minderung der Denkkraft des Geistes, deßhalb ist sie, wenn auch an dem Leidenschaftlichen bisweilen nützlich, doch an dem Vernünftigen selbst stets verwerflich und zu vermeiden. Was das friedliche Zusammenleben der Menschen stört, das gefährdet mit der Sicherheit des Lebens und der Erhaltung des Körpers in seiner Actionsfähigkeit zugleich die Erkenntnißfähigkeit des Geistes, darum weg mit allen derartigen Leidenschaften! Dagegen ist es ein Vernunftgebot, weil es ein Gebot der Selbsterhaltung ist, das friedliche Zusammenleben der Menschen zu fördern nach denjenigen Grundsätzen, welche mit voller Klarheit als das Mittel hiezu erkannt werden daraus, daß sie aus

[1] Eth. 4, Prop. 73 mit der Dem.

[2] Eth. 4, Prop. 37, Schol. I, pag. 230. Append. Cap. 15, pag. 262.

[3] Eth. 4, Prop. 73, Schol. pag. 259.

dem Wesen dieses Zusammenlebens folgen, weil es ein Selbstwiderspruch wäre, jenes Zusammenleben anzustreben und es zugleich durch Nichtbefolgung der einzig sicheren Bedingungen desselben zu zerstören; daher die vollkommene gegenseitige Dankbarkeit, daher die unbedingte, von aller Treulosigkeit und Tücke freie Redlichkeit der freien Menschen gegeneinander, daher ihr Wunsch, durch Edelmuth Feinde zu Freunden zu machen und Jedermann in Liebe sich zu verbinden, und keinerlei Anlaß zum Haß zu geben; daher ihr freiwilliger Gehorsam gegen das Staatsgesetz. Es ist eine Eigenthümlichkeit der adäquaten Erkenntniß, daß sie auf dem, was allen gemeinsam ist, beruht und darauf sich bezieht; daher das Bestreben des Vernünftigen, des Vernunftgutes alle seine Mitmenschen theilhaftig zu machen. Es ist eine Eigenthümlichkeit der adäquaten Erkenntniß, daß sie die Dinge nur so begreift, wie sie an sich sind, nur nach ihren ewigen Qualitäten, nur nach ihrer nothwendigen, stets unveränderlichen Beschaffenheit; deßhalb hat auch das vernunftgemäße ethische Streben nur das zum Ziel, was unveränderlich gut ist. Endlich aber ist die Idee Gottes das eigentliche Fundament der Vernunfterkenntniß; die Idee Gottes ist es auch, welche dem vernunftgemäßen ethischen Leben sein Fundament, seinen eigentlichen Halt gibt. So ist die fortitudo, was sie ihrem Begriff nach sein soll, die konsequente Bethätigung der Selbstständigkeit des Geistes, der reine Ausdruck der Autonomie der Vernunft. Denn unbeirrt durch fremde Gewalten und unberührt von ihrem Einfluß thut und erstrebt der Geist hier bloß, was seinem eigenen Wesen angemessen ist, in klarer Erkenntniß seiner selbst und der Dinge sucht er seinen Nutzen, er folgt in bewußter Absicht und im freudigen Gefühl seiner Kraft nur der inneren Nothwendigkeit seiner eigenen Natur, und das ist nach Spinoza das einzig richtige Motiv, das ist das wahrhaft menschenwürdige Leben. „Hieraus sehen wir leicht, welch' ein Unterschied ist zwischen einem Menschen, der sich allein durch die Leidenschaften oder durch die bloße Meinung leiten läßt, und einem solchen, der der Vernunft folgt. Jener handelt, ob er nun will oder nicht will, ohne zu wissen was er thut; dieser aber richtet sich nach Niemand, als nach sich selbst, und thut nur das, was er als das Wichtigste im Leben erkennt und darum auch am meisten begehrt. Deßhalb nenne ich jenen einen Knecht, diesen einen Freien.“[1]

Einen Beweis der Selbstständigkeit des Geistes, welche der fortitudo zu Grunde liegt, führt Spinoza auch in den Worten an: „Wenn

---

[1] Eth. 4, Prop. 66, Schol. pag. 254.

wir auch nicht wüßten, daß unser Geist ewig ist, so würden wir doch Pietät und Frömmigkeit und überhaupt alles, was nach unseren Ausführungen im 4ten Theil zur Seelenstärke und dem Edelmuth gehört, für das Wichtigste halten. Denn das erste und einzige Fundament der Tugend oder eines rechten Lebens ist das Streben nach dem eigenen wahren Nutzen, der ohne die Rücksicht auf die Ewigkeit des Geistes festgestellt werden kann. Die gewöhnliche Ueberzeugung des großen Haufens ist freilich eine andere. Denn die meisten scheinen zu glauben, daß sie nur dann frei seien, wenn sie ihren Lüsten fröhnen dürfen und daß sie um ihr Recht kommen, wenn sie angehalten werden, nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes zu leben. Pietät also und Frömmigkeit und überhaupt alles, was zur Charakterstärke (fortitudo) gehört, halten sie für Lasten, und hoffen, diese nach dem Tod ablegen zu dürfen und dagegen den Lohn für das, was sie als Knechtschaft ansehen, nemlich für Pietät und Frömmigkeit zu empfangen. Und nicht nur diese Hoffnung, sondern auch und hauptsächlich die Furcht vor schrecklichen Strafen nach dem Tode ist der Beweggrund für sie, nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes, soviel ihre Armseligkeit und Geistesunmacht es gestattet, zu leben; und wenn nicht diese Furcht und Hoffnung bei den Menschen sich finden würde, und sie im Gegentheil glauben würden, daß der Geist mit dem Körper untergehe und die unglücklichen, von der Last der Frömmigkeit erdrückten Leute kein weiteres Leben vor sich haben, so würden sie aufs neue dem eigenen Gutdünken folgen und nach ihren Lüsten in allen Stücken sich richten und lieber vom Schicksal sich beherrschen lassen, als selbstständig handeln. Es kommt mir das nicht weniger ungereimt vor, als wenn einer deßwegen, weil er nicht ewig mit guten Speisen seinen Körper nähren zu können glaubt, lieber mit Gift und todbringenden Dingen sich sättigen wollte; oder wenn einer deßwegen, weil er den Geist nicht als ewig oder unsterblich ansieht, lieber keinen Verstand haben und ohne Vernunft leben wollte, was ja so absurd ist, daß es kaum eine nähere Beachtung verdient.“ [1]

---

[1] Eth. 5, Prop. 41 mit Dem. und Schol.

Viertes Kapitel.

Das aus der dritten Stufe der Erkenntniß sich entwickelnde ethische Leben oder die intellectuelle Liebe zu Gott.

1) Die Genesis der intellectuellen Liebe zu Gott aus der Erkenntniß der dritten Stufe.

Die Genesis der Liebe zu Gott deducirt Spinoza zunächst nicht speciell aus der Erkenntniß der dritten Stufe, sondern vorläufig nur im allgemeinen aus der auf die Erkenntniß Gottes bezogenen Selbstbetrachtung des Geistes. „Wer sich und seine Affecte klar und deutlich erkennt, der liebt Gott, und um so mehr, je mehr er sich und seine Affecte versteht. Denn wer sich und seine Affecte klar und deutlich erkennt, der freut sich (nach Prop. 53 p. 3.), und zwar ist diese seine Freude begleitet von der Idee Gottes, und folglich liebt er Gott, und um so mehr, je mehr er sich und seine Affecte versteht.“ [1] Nach dieser Deduction entsteht die Liebe gegen Gott daraus, daß der Geist bei der Betrachtung seiner eigenen Kraft sich freut, und, indem er Gott als die Ursache dieser seiner Kraft und also auch seiner Freude erkennt, von Liebe zu Gott erfüllt wird; denn daß es sich bei der Freude des Menschen über sich selbst, welche die Liebe zu Gott, indem dieser als ihre Ursache erkannt wird, hervorruft, um die Freude über die eigene Kraft handelt, erhellt nicht nur daraus, daß die klare und deutliche Selbsterkenntniß, aus der die Freude über sich selbst entspringt, nach Spinoza immer die Erkenntniß der eigenen, dem Wesen des Menschen einwohnenden Kraft ist, und daß Freude bei Spinoza immer ein Kraftgefühl bedeutet, sondern es geht auch noch ganz zweifellos daraus hervor, daß der Satz: „wer sich und seine Affecte klar und deutlich erkennt, der freut sich,“ ausdrücklich auf den Satz Eth. 3, Prop. 53 gestützt wird, welcher lautet: „Wenn der Geist sich selbst und seine Thatkraft (suam agendi potentiam) betrachtet, so freut er sich, und um so mehr, je deutlicher er sich und seine Actionskraft sich vorstellt,“ ein Satz, der in der Dem. wiederum durch den weiteren gestützt wird: „Wenn der Geist sich selbst betrachtet, so geht er eben hiedurch zu größerer Vollkommenheit über.“ Daß die Erkenntniß Gottes, vermöge deren der Geist diesen als die Ursache seiner Kraft und damit auch seiner Freude über sich selbst weiß, speciell die Erkenntniß der dritten Stufe sei, ist

---

[1] Eth. 5, Prop. 15 mit der Dem.

hier, in der soeben angeführten Prop. 15 p. 5. nicht gesagt; diese bezieht sich vielmehr nur im allgemeinen darauf, daß alle Affectionen des menschlichen Körpers auf die Idee Gottes bezogen werden können, indem von ihnen allen der Geist irgendwie einen klaren und deutlichen Begriff bilden könne, was ja ihre Beziehung auf Gott in sich schließt,[1] wie wir dies als Spinoza's Satz bei der Erkenntnißlehre desselben kennen gelernt haben, so daß die Liebe zu Gott mit allen Affectionen des Körpers verbunden sei und durch sie alle hervorgerufen und genährt werde.[2] Allein daß die Liebe zu Gott im höchsten Sinn aus der Erkenntniß der dritten Stufe folge, so daß diese die eigentliche Quelle derselben bildet und in specifischem Sinn als ihre Grundlage anzusehen ist, ergibt sich nun doch auch schon aus dem bisher über die Genesis der Liebe zu Gott Gesagten. Und zwar in doppelter Beziehung. Einmal deßwegen, weil die Erkenntniß der dritten Stufe die höchste und vollkommenste Kraftäußerung des Geistes ist, und also auch die Freude desselben über sich selbst, die ja ein Moment in der Liebe zu Gott ist, im höchsten Maß und in der vollkommensten Weise aus seiner Betrachtung dieser seiner höchsten Kraftäußerung sich ergeben muß; und sodann deßhalb, weil das Begründetsein der Thatkraft des Geistes in Gott, um dessen willen sich die Liebe des Geistes auf Gott richtet, in der Erkenntniß der dritten Stufe am vollständigsten begriffen wird. In dieser Weise zeigt denn auch Spinoza, daß die Liebe zu Gott im eminenten Sinn aus der Erkenntniß der dritten Stufe folge: „Die höchste Tugend des Geistes ist die Erkenntniß der Dinge nach der Weise der dritten Stufe.“[3] „Aus dieser Erkenntniß der dritten Stufe entspringt die höchste Selbstbefriedigung des Geistes, welche es geben kann. Denn die höchste Tugend (Kraftäußerung) des Geistes ist, Gott erkennen, das heißt die Dinge verstehen mittelst der Erkenntniß der dritten Stufe, und diese Tugend ist um so größer, je mehr der Geist die Dinge in der Weise der dritten Stufe erkennt, und folglich geht der, der auf diese Weise die Dinge erkennt, zu der höchsten Vollkommenheit über, und gewinnt demnach die höchste Freude, eine Freude, welche begleitet ist von der Idee seiner selbst und seiner Tugend (Thatkraft); deßhalb entspringt aus der Erkenntniß dieser Stufe die höchste Selbstbefriedigung, welche möglich ist.“[4]

---

[1] Eth. 5, Prop. 14 mit der Dem.
[2] Eth. 5, Prop. 16, Dem.
[3] Eth. 5, Prop. 25.
[4] Eth. 5, Prop. 27 mit der Dem.

„Was wir irgend mittelst der Erkenntniß der dritten Stufe verstehen, das ergötzt uns, und zwar so, daß die Idee Gottes als Ursache diese Erkenntniß begleitet. Denn aus dieser Erkenntniß entspringt die höchste Befriedigung, d. h. Freude des Geistes, und zwar begleitet von der Idee seiner selbst, und folglich auch von der Idee Gottes als der Ursache.“ [1] Denn „sofern unser Geist sich selbst und seinen Körper unter der Form der Ewigkeit erkennt — und das ist ja die Erkenntniß der dritten Stufe — hat er nothwendig die Erkenntniß Gottes, und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott begriffen wird. Die Dinge unter der Form der Ewigkeit begreifen heißt sie begreifen als vermöge des Wesens Gottes real seiend oder vermöge dieses Wesens die Existenz in sich schließend.“ [2] Das Resultat dieser Argumentation zieht Spinoza mit den Worten: [3] „Aus der dritten Stufe der Erkenntniß entspringt mit Nothwendigkeit die vernunftgemäße Liebe zu Gott (amor Dei intellectualis). Denn aus der Erkenntniß dieser Stufe entspringt Freude, begleitet von der Idee Gottes als Ursache, das heißt die Liebe zu Gott, nicht sofern wir ihn als gegenwärtig imaginiren, sondern sofern wir das ewige Sein Gottes vernünftig begreifen, und dies ist es, was ich die vernunftgemäße Liebe zu Gott nenne.“ [4] In derselben Weise sagt er: [5] „Im Leben ist es vor allem nützlich, den Verstand oder die Vernunft zu vervollkommnen, und darin allein besteht des Menschen größtes Glück oder seine Seligkeit. Denn Seligkeit ist nichts anderes, als die Selbstbefriedigung der Seele, welche aus der intuitiven Erkenntniß Gottes [6] folgt; den Verstand aber vervollkommnen ist wieder nichts anderes, als Gott und seine Attribute und die Thätigkeiten, welche aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgen, verstehen.“ Es folgt also die intellectuelle Liebe zu Gott recht eigentlich aus der Erkenntniß der dritten Stufe, weil diese die höchste Erkenntniß Gottes und der Abhängigkeit

---

[1] Eth. 5, Prop. 32.

[2] Gemäß der Prop. 30 p. 5, auf welche sich die Dem. der Prop. 32 p. 5 ausdrücklich bezieht.

[3] Eth. 5, Prop. 32, Coroll.

[4] non quatenus ipsum ut praesentem imaginamur, sed quatenus Deum aeternum esse intelligimus, et hoc est, quod amorem Dei intellectualem voco. Es liegt auf der Hand, daß hier der Ausdruck amor intellectualis erklärt werden soll.

[5] Eth. 4, Append. cap. 4, pag. 260.

[6] ex Dei intuitiva cognitione; das ist ja eben das tertium genus cognoscendi.

des Geistes von Gott, und zugleich die Quelle der höchsten Selbstbefriedigung des Geistes über sein seine Kraft begründendes Gesetztsein in Gott ist. Das ist auch der Sinn des Satzes, daß die Erkenntniß der dritten Stufe den Geist mehr afficire, als die der zweiten Stufe und deßhalb mächtiger sei.[1] Die Freude, die Selbstbefriedigung des Geistes und damit auch die Liebe zu Gott folgt in weit höherem Maße aus jener, als aus dieser, weil der Geist in jener sein Wesen als einzelnes in Gott schaut, während er es bei der zweiten Stufe nur abstract aus Gott ableitet mit noch vielem Anderen zugleich, weil er also auch in Folge der Erkenntniß der dritten Stufe ungetheilter, unmittelbarer und in höherem Grad seiner selbst und Gottes sich freut. Dem Satz, daß die Liebe zu Gott in specifischer Weise aus der Erkenntniß der dritten Stufe sich entwickle, steht selbstverständlich der andere, daß sie an die Idee jeder Körperaffection sich anschließen könne, nicht entgegen, denn die Idee jeder Körperaffection involvirt die Idee der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes, an jede Idee einer Körperaffection also kann die Erkenntniß der dritten Stufe anknüpfen, aus jeder kann sie Nahrung schöpfen, mit jeder kann sie sich neu befestigen; und so sagt denn Spinoza wiederholt und gerade an Stellen, wo er ihre wichtigsten Eigenthümlichkeiten schildert, daß die Liebe zu Gott aus der dritten Stufe der Erkenntniß entspringe.[2]

2) Der Werth der Liebe zu Gott.

Die Liebe zu Gott ist das höchste Gut des menschlichen Geistes; denn in dieser Liebe fühlt er sich eins mit Gott, in dieser Liebe hat er das erhebende Bewußtsein, selbst ein Ausdruck der ewigen Wesenheit Gottes zu sein, in dieser Liebe freut er sich seines ewigen Ursprungs aus Gott, seiner aus Gott stammenden Kraft, und in dieser Freude besitzt er ein ungetrübtes Glück, in dieser Freude ist er selig. „Die Seligkeit besteht in der Liebe zu Gott, welche aus der dritten Stufe der Erkenntniß entspringt.“[3] „Unser Glück oder unsere Seligkeit, unsere Freiheit besteht in der beständigen und ewigen Liebe zu Gott. Und diese Liebe oder diese Seligkeit heißt in der heiligen Schrift Herrlichkeit, und

---

[1] Eth. 5, Prop. 36, Schol. pag. 294.

[2] Eth. 5, Prop. 33 und Dem. zu Prop. 42.

[3] Eth. 5, Prop. 42, Dem.: Beatitudo in amore erga Deum consistit, qui quidem amor ex tertio cognitionis genere oritur.

nicht mit Unrecht. Denn sie ist die wahre Befriedigung der Seele und der höchste Triumph des Geistes." [1]

Mit diesem Vorzug der vernünftigen Liebe zu Gott geht der weitere Hand in Hand: „Diese Liebe zu Gott kann weder durch Neid noch durch Eifersucht befleckt werden, sondern sie wird nur um so mehr genährt, je mehr Menschen wir uns als durch dasselbe Band der Liebe mit Gott verbunden vorstellen. Denn sie ist das höchste Gut, das wir nach Anleitung der Vernunft begehren können, es ist allen Menschen gemeinsam, deßhalb wünschen wir, daß alle sich desselben erfreuen; deßhalb kann es nicht befleckt werden durch Neid oder Eifersucht, sondern muß im Gegentheil um so mehr genährt werden, je mehr Menschen wir uns als desselben sich erfreuend vorstellen." [2]

Ein Vorzug der Liebe zu Gott ist ferner, daß sie sich nicht in Haß verkehren kann. „Es kann überhaupt Niemand Gott hassen. Denn die Idee von Gott, welche in uns ist, ist adäquat und vollkommen; die Betrachtung Gottes ist also ein reiner Act unserer Selbstthätigkeit, und folglich kann die Idee von Gott nie begleitet sein von Traurigkeit, d. h. wir können Gott nie hassen. Man könnte hiegegen einwenden, indem wir Gott als die Ursache aller Dinge erkennen, betrachten wir ihn ebendamit als die Ursache der Traurigkeit. Darauf antworte ich: sofern wir die Ursachen der Traurigkeit verstehen, hört dieselbe auf, eine Leidenschaft zu sein, [3] d. h. sie hört auf, Traurigkeit zu sein; sofern wir also Gott als die Ursache der Traurigkeit verstehen, freuen wir uns." [4]

Auch das ist ein Vorzug der Liebe zu Gott, daß sie, wie wir aus ihrer Genesis sahen, von allen Ideen aus sich bilden und an alle Affectionen des Körpers sich anknüpfen kann, und also, wenn das normale

---

[1] Eth. 5, Prop. 36, Schol. pag. 293: Ex his clare intelligimus, qua in re salus nostra seu beatitudo, seu libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum amore, sive in amore Dei erga homines. Atque hic amor seu beatitudo in sacris codicibus gloria appellatur, nec immerito. Nam sive hic amor ad Deum referatur, sive ad mentem, recte animi acquiescentia, quae revera a gloria non distinguitur, appellari potest. Ueber die Ausdrücke: sive in amore Dei erga homines und: sive hic amor ad Deum referatur siehe etwas weiter unten.

[2] Eth. 5, Prop. 20 mit der Dem.

[3] Wir werden diesen Satz später noch einmal genauer ins Auge fassen.

[4] Eth. 5, Prop. 18 mit der Dem. und dem Coroll. und Schol.

Verhältniß vorhanden und die richtige Beschaffenheit des Geistes gegeben ist, diesen am meisten einnimmt.[1]

Ein Vorzug der Liebe zu Gott, den wir noch besonders ins Auge zu fassen haben, ist endlich die Ewigkeit derselben.

3) Die Ewigkeit der Liebe zu Gott.

„Die vernünftige Liebe zu Gott, welche aus der Erkenntniß der dritten Stufe folgt, ist ewig. Denn die Erkenntniß der dritten Stufe ist selbst ewig, und folglich auch die aus ihr folgende Liebe.“[2] „Es gibt nichts in der Natur, das dieser vernünftigen Liebe entgegengesetzt wäre oder das sie zerstören könnte. Denn diese vernünftige Liebe folgt aus der Natur des Geistes mit Nothwendigkeit, sofern diese als ewige Wahrheit vermöge der göttlichen Natur betrachtet wird. Wenn es also etwas geben würde, das, dieser Liebe entgegengesetzt wäre, so wäre dasselbe der Wahrheit entgegengesetzt und folglich würde das, was diese Liebe aufheben könnte, bewirken, daß das Wahre falsch wäre, was ja absurd wäre.“[3]

Auch durch diese ihre Ewigkeit unterscheidet sich die Liebe zu Gott von den Leidenschaften. Denn „der Geist ist nur während der Dauer des Körpers den leidenschaftlichen Affecten unterworfen,“ da die Imagination, auf der die Leidenschaften beruhen und der sie selbst angehören, nur während der Dauer des Körpers besteht.[4] Während also die Leidenschaften aufhören, sobald der Körper zerstört wird, gehört die intellectuelle Liebe zu Gott zu dem besseren Theil des Geistes, welcher ewig ist. Diese intellectuelle Liebe ist die einzige Liebe, welche ewig ist.[5]

Es ist ein besonderer Vorzug dieser Ewigkeit der wahren Erkenntniß und der mit dieser gegebenen vernünftigen Liebe zu Gott, daß dabei die Furcht vor dem Tode verschwindet. „Je mehr Dinge der Geist in der Weise der Erkenntniß der zweiten und dritten Stufe erkennt, desto weniger fürchtet er den Tod; denn ein um so größerer Theil von ihm bleibt ewig bestehen, und ein um so größerer Theil von ihm ist deßhalb unberührt von der Furcht vor dem Tode. Es ist überhaupt der Tod

---

[1] Eth. 5, Prop. 16. cf. Eth. 5, Prop. 24: Je mehr wir die Einzeldinge verstehen (intelligimus), desto mehr erkennen wir Gott.

[2] Eth. 5, Prop. 33, mit der Dem.

[3] Eth. 5, Prop. 37, mit der Dem.

[4] Eth. 5, Prop. 34, mit der Dem.

[5] Coroll. zu Eth. 5, Prop. 36, pag. 292.

um so weniger schädlich, je größer die klare und deutliche Erkenntniß des Geistes ist und folglich auch, je mehr er Gott liebt. Und weil aus der Erkenntniß der dritten Stufe die höchste Selbstbefriedigung folgt, welche möglich ist, deßwegen kann der menschliche Geist eine solche Natur haben, daß das, was von ihm mit dem Körper zugleich untergeht, im Vergleich zu dem, was von ihm bestehen bleibt, von keiner Bedeutung ist." [1]

4) Die Identität der Liebe des Menschen zu Gott mit der Liebe Gottes zu sich selbst und zu den Menschen.

„Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellectueller Liebe. Es freut sich die Natur Gottes ihrer unendlichen Vollkommenheit, und zwar in Verbindung mit der Idee ihrer selbst, d. h. da sie ihre eigene Ursache ist, in Verbindung mit der Idee ihrer selbst als ihrer Ursache, und darin, in der Freude, begleitet von der Idee Gottes als Ursache, besteht ja die intellectuelle Liebe." [2]

Es ist aber diese Liebe Gottes zu sich selbst durchaus identisch mit der Liebe des Menschen zu Gott: „Die intellectuelle Liebe des Geistes gegen Gott ist die Liebe Gottes selbst, womit Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er in dem Wesen des menschlichen Geistes, sofern dieses unter der Form der Ewigkeit betrachtet wird, sich seinen Ausdruck gibt, das heißt, die intellectuelle Liebe des Geistes gegen Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt. Denn diese Liebe ist eine Thätigkeit, vermöge deren der Geist sich selbst betrachtet, und zugleich Gott als Ursache des Geistes erkennt, also eine Thätigkeit, vermöge deren Gott, sofern er im menschlichen Geiste sich seinen Ausdruck gibt, sich selbst betrachtet und zugleich sich als die Ursache seiner selbst. Deßhalb ist diese Liebe ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt." [3]

---

[1] Eth. 5, Prop. 38 mit der Dem. und Schol.

[2] Eth. 5, Prop. 35: Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat. Dem.: Deus est absolute infinitus, hoc est, Dei natura gaudet infinita perfectione, idque concomitante idea sui, hoc est (per Prop. 11 et Axiom 1 p. 1) ideae suae causae et hoc est, quod in Coroll. Prop. 32 hujus amorem intellectualem esse diximus.

[3] Eth. 5, Prop. 36 mit der Dem. Die Prop. lautet: Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris quo Deus se ipsum amat.

„Hieraus folgt, daß Gott, sofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und daß folglich die Liebe Gottes gegen die Menschen und die intellectuelle Liebe des Geistes gegen Gott ein und dasselbe ist.“[1] Der Grund hievon ist der, daß die Liebe Gottes gegen sich selbst, die mit der Liebe des Menschen gegen Gott identisch ist, als die letztere, als Liebe des Menschen zu Gott, immer mit einer Freude des Menschen an sich selbst verbunden, also immer zugleich eine Liebe des Menschen gegen sich selbst ist.

Aus der Identificirung der Liebe Gottes gegen sich selbst mit der Liebe des Menschen gegen Gott geht hervor, daß bei Spinoza von einer Liebe Gottes gegen sich selbst nur in einem limitirten Sinn die Rede ist. Er sagt daher ausdrücklich: „Gott kennt keine Leidenschaften und wird von keinerlei Affect der Freude oder Traurigkeit berührt. Denn alle Ideen, sofern sie auf Gott bezogen werden, sind wahr, d. h. adäquat, deßhalb kann Gott keine Leidenschaften haben. Weiter aber (deinde) kann Gott weder zu größerer noch zu geringerer Vollkommenheit übergehen, und folglich wird er von keinem Affect der Freude oder der Traurigkeit berührt.“[2] Daß hier nicht bloß leidenschaftliche Affecte der Freude von Gott ausgeschlossen werden wollen, sondern auch jede Art von Freude, also auch diejenige, welche eine Action ist, geht aus dem dafür angeführten Grund deutlich hervor; denn Freude ist ja principiell Uebergang zu größerer Vollkommenheit, der von Gott unbedingt ausgeschlossen wird; es wird aber auch ganz zweifellos dadurch bestätigt, daß das Coroll. zu eben dieser Proposition sagt: „Im eigentlichen Sinn liebt oder haßt Gott Niemanden. Denn Gott wird (nach der unmittelbar vorhergehenden Proposition) von keinem Affect der Freude oder Traurigkeit berührt und folglich liebt oder haßt er Niemanden.“ Demnach kann sich auch Freude in keinerlei Form in Gott finden. Deßhalb sagt auch das Schol. zu Prop. 36 p. 5, pag. 293: „Als Liebe Gottes gegen sich selbst ist die Liebe gegen Gott Freude (es sei gestattet auch hier dieses Wort zu gebrauchen), begleitet von der Idee seiner selbst.“[3] Im eigentlichen Sinn gibt es also auch keine Liebe Gottes zu sich selbst; diese Liebe gehört durchaus der natura naturata, in keiner Weise der natura naturans an, genau wie der Verstand, der ja die Voraussetzung

---

[1] Coroll. zu Eth. 5, Prop. 36 pag. 293.

[2] Eth. 5, Prop. 17 mit der Dem. Die Prop. lautet: Deus expers est passionum, nec ullo laetitiae aut tristitiae affectu afficitur.

[3] quatenus hic amor ad Deum refertur, est laetitia (liceat hoc adhuc vocabulo uti) concomitante idea sui.

der Liebe zu Gott ist, weil sie aus ihm entspringt, in jeder Gestalt zur **natura naturata** gehört; gerade wie der Verstand eines jeden Menschen ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes ist, so ist die intellectuelle Liebe eines jeden Einzelnen zu Gott ein Theil der unendlichen Liebe Gottes gegen sich selbst.

5) Das aus der Liebe zu Gott sich entwickelnde Streben.

Das Streben des Geistes, das aus der Liebe zu Gott entspringt, kann nur darin bestehen, Gott immer mehr zu erkennen, immer vollkommener die intuitive Erkenntniß desselben zu gewinnen und festzuhalten. Daß das Streben, immer mehr nach der Weise der dritten Stufe zu erkennen, eben daraus folge, daß man schon richtige Erkenntniß besitzt, sagt nun Spinoza ausdrücklich. „Das höchste Streben des Geistes und seine höchste Tugend ist, die Dinge nach der dritten Erkenntnißweise zu verstehen." [1] „Je fähiger der Geist ist, nach der dritten Erkenntnißweise die Dinge zu verstehen, desto mehr begehrt er, sie nach eben dieser Erkenntnißweise zu verstehen." [2] „Das Streben oder die Begierde, die Dinge nach der dritten Erkenntnißweise zu begreifen, kann nicht entstehen aus der Erkenntniß der ersten, wohl aber aus derjenigen der zweiten Erkenntnißstufe." [3] In diesen Stellen wird nicht gesagt, daß die intellectuelle Liebe zu Gott oder die Befriedigung des Menschen über die intuitive Erkenntniß das weitere Streben nach dieser letzteren erzeuge oder vermittle; es wird vielmehr nur darauf hingewiesen, daß adäquate Ideen immer nur wieder von adäquaten Ideen hervorgerufen werden, [4] und daß da, wo einmal eine Fähigkeit des Geistes, nach der Erkenntniß der dritten Stufe zu begreifen, vorhanden sei, anzunehmen sei, der Geist sei bestimmt, auch weiter die Dinge nach derselben Erkenntnißweise zu verstehen. [5] Allein daß in Spinoza's Sinn das Streben nach weiterer Erkenntniß in der Weise der dritten Stufe aus der Selbstbefriedigung über diese Erkenntniß hervorgehe, kann nun nach dessen allgemeinen Principien doch in keiner Weise einem Zweifel unterliegen. Denn einerseits ist nach Spinoza die Begierde immer ver-

---

[1] Eth. 5, Prop. 25.
[2] Eth. 5, Prop. 26.
[3] Eth. 5, Prop. 28.
[4] Dem. zu Prop. 28.
[5] Dem. zu Prop. 26.

mittelt durch einen Affect der Freude oder Traurigkeit, aus dem sie zunächst entspringt; andererseits hat ein Affect der Freude immer zur Folge die Begierde, das, was erfreut, festzuhalten und zu befördern, und speciell von der Erkenntniß des Guten, dieser selbstbewußten klar erkannten Freude, heißt es: „das begehrt ein jeder mit Nothwendigkeit nach den Gesetzen seiner eigenen Natur, was er für gut erachtet.“ In der Liebe zu Gott aber erkennt der Geist die intuitive Erkenntniß als sein höchstes Gut, er weiß bestimmt, daß sie seine Seligkeit ist; so muß denn aus dieser Liebe zu Gott das Streben nach wahrer Erkenntniß Gottes, nach dem Verstehen der Dinge aus der ewigen Nothwendigkeit der göttlichen Natur, entspringen, es muß aus ihr die Begierde nach Erweiterung und Befestigung der ihr zu Grund liegenden Erkenntniß der dritten Stufe hervorgehen; der wohlverstandene Selbsterhaltungstrieb macht das zu einer inneren Nothwendigkeit. Und wir werden zudem bald sehen, daß die in der Liebe zu Gott liegende Seligkeit das Motiv ist, wider die Leidenschaften einen Kampf zu führen, der nur dadurch zum Sieg gedeihen kann, daß der Geist seine adäquate Erkenntniß immer weiter ausdehnt.

Fünftes Kapitel.

Der Kampf des Geistes wider die Leidenschaften.

1) Die Nothwendigkeit dieses Kampfes.

Mit der Beschreibung der intellectuellen Liebe zu Gott ist Spinoza auf dem Höhepunkt seiner ethischen Gedanken angekommen, er hat darin das Höchste aufgezeigt, wozu der menschliche Geist es bringen kann, die höchste Thätigkeit, deren er fähig ist, das reinste Glück, das er zu erlangen vermag, er hat die intellectuelle und ethische Verbindung mit Gott als das höchste Gut des Menschen nachgewiesen, der in der ungetrübten Seligkeit, welche daraus hervorgeht, und in dem Gewinn an wahrer Erkenntniß, die er daraus schöpft, die Vollendung seines Wesens besitzt und voll und rein als ein ewiger Modus der ewigen Natur Gottes existirt. Auf diesen lichten Höhen verschwinden die trüben Leidenschaften, hier ist nicht Knechtschaft unter fremden Gewalten, sondern Freiheit. Allein hier ist auch ein Gegensatz zwischen derjenigen ethischen Stufe, auf welcher der Mensch ein Spielball seiner Leidenschaften ist, und derjenigen, welche aus den adäquaten Ideen sich ergibt, und aus

diesem Gegensatz entwickelt sich ein Konflikt, in welchem der Geist über die Leidenschaften siegen muß, wenn er seine Gesundheit wahren will, statt fortwährend an der ausschweifenden Liebe zu vergänglichem Gut, das er doch nie wahrhaft besitzt, zu kranken,[1] wenn er nicht geschädigt werden soll an dem besseren Theil seines Selbst, wenn er nicht Einbuße erleiden soll an seinem ewigen Gut.

Denn an sich zwar sind diejenigen Affecte, welche aus den adäquaten Ideen folgen, das, was sie sind, rein und vollständig, ungemischt und unvermengt mit Leidenschaftlichem; sie nehmen ihr eigenes Gebiet des Geistes ein, das ihnen ausschließlich angehört, sie sind, wenn und soweit sie überhaupt vorhanden sind, in sich selbst vollkommen vorhanden. Deßhalb sagt auch Spinoza, es sei derjenige Theil des Geistes, der nach dem Tode fortlebt — und dazu gehört ja auch die vernünftige Liebe zu Gott — so groß oder so klein er immer sein möge, vollkommener, als der andere, der aufhört, weil etwas um so vollkommener sei, je mehr es reine Selbstthätigkeit entfalte, und der ewige Theil des Geistes, der Verstand, eine reine Selbstthätigkeit sei, im Gegensatz gegen den vergänglichen Theil des Geistes, die Imagination, welche allein das sei, vermöge dessen wir leiden.[2] In qualitativer Beziehung also sind die aus den adäquaten Ideen folgenden Affecte von den aus den inadäquaten Ideen sich entwickelnden ebenso vollständig geschieden, wie die adäquaten Ideen von den inadäquaten, in qualitativer Beziehung können jene Affecte von den Leidenschaften nicht geschädigt werden. Und auch zerstört können sie nicht werden durch die Leidenschaften. Denn sie sind ewig, und von der Liebe gegen Gott insbesondere gilt es: „daß es keinen Affect gibt, der dieser Liebe direct entgegengesetzt wäre, so daß von demselben diese Liebe zerstört werden könnte, woraus wir schließen, daß diese Liebe gegen Gott von allen Affecten der dauerhafteste ist.“[3] Aber es handelt sich nun darum, was den größeren Theil des Geistes ausmacht, und was die Momente des Geisteslebens am meisten ausfüllt, ob die den adäquaten Ideen entspringenden Affecte und die Thätigkeit des richtigen Erkennens, oder die inadäquaten Ideen und die Leidenschaften? es handelt sich um den Umfang, in welchem der Geist während der zeit-

---

[1] cf. Eth. 5, Prop. 20, Schol. pag. 284: Deinde notandum, animi aegritudines et infortunia potissimum originem trahere ex nimio amore erga rem, quae multis variationibus est obnoxia, et cujus nunquam compotes esse possumus.

[2] Eth. 5, Prop. 40, Coroll.

[3] Eth. 5, Prop. 20, Schol. pag. 283.

lichen Dauer seines Körpers von den Leidenschaften geknechtet oder vermöge der wahren Erkenntniß und seines aus dieser sich entwickelnden ethischen Lebens frei ist, um den Umfang, in welchem er in Imagination und Leidenschaften blind seines Zieles verfehlt, oder mit klarem Verständniß zu immer größerer Vollkommenheit fortschreitet. Denn solange die Leidenschaften toben, kann der Geist nie wahres Glück, kann er die Seligkeit der Liebe zu Gott nicht genießen, so lange die Leidenschaften toben, kann er nicht thätig sein in der reinen Angemessenheit an sein Wesen. Ja auch für seine ewige Existenz hängt viel daran, in welchem Umfang er den Leidenschaften, in welchem er der vernunftgemäßen Thätigkeit angehört; denn je mehr er richtig erkennt, und je größer der Theil seines Geistes ist, welchen die Liebe gegen Gott einnimmt, ein um so größerer Theil des Geistes ist ewig und bleibt im Tode bestehen.[1] Und hier ist ein Punkt, wo dem vernunftgemäßen, dem wahren intellectuellen und ethischen Leben des Geistes von den Leidenschaften Gefahr droht. Denn die Leidenschaften sind Hindernisse der wahren Erkenntniß, weil sie den Geist bei der Imagination festhalten, und während der zeitlichen Entwickelung des Geistes gilt der Satz: „Eine Begierde, welche aus der wahren Erkenntniß von gut und böse entsteht, kann durch viele andere Begierden, welche aus leidenschaftlichen Affecten entstehen, niedergehalten oder zurückgedrängt werden.[2] Denn die Begierde, welche aus der wahren Erkenntniß von gut und böse entsteht, entsteht daher, daß wir etwas richtig erkennen, das heißt, daß wir rein aus uns selbst thätig sind, und ist also allein aus unserer eigenen Natur zu verstehen, das Maß ihrer Kraft und ihrer Gewalt über den Geist bestimmt sich somit ausschließlich nach der eignen Kraft des Menschen. Diejenigen Begierden dagegen, welche aus den leidenschaftlichen Affecten entstehen, sind um so größer, je größer diese Affecte selbst sind, und folglich bestimmt sich ihre Kraft und Gewalt über den Geist nach der Macht der äußeren Ursachen, welche, mit der unsrigen verglichen, diese unendlich übertrifft, somit können diejenigen Begierden, welche aus solchen leidenschaftlichen Affecten entstehen, heftiger sein als eine Begierde, welche aus der wahren Erkenntniß von gut und böse entsteht, und folglich werden sie die letztere niederhalten oder zurückdrängen können.[3]

---

[1] Eth. 5, Dem. zu Prop. 38 und Dem. zu Prop. 39.

[2] restingui (im Unterschied von extingui) vel coërceri.

[3] Eth. 4, Prop. 15 mit der Dem.

2) Das Ziel des Kampfes wider die Leidenschaften.

Es kann sich für den Menschen nicht darum handeln, zu erstreben, daß er überhaupt von Leidenschaften nicht mehr befallen werde und vollständig von denselben unberührt bleibe. Denn „der Mensch muß nothwendig ein Theil der Natur sein und auch solche Veränderungen erleiden, welche aus seiner eigenen Natur nicht begriffen werden können und von denen er nicht selbst die adäquate Ursache ist. Hieraus folgt, daß der Mensch nothwendig Leidenschaften immer unterworfen ist und daß er dem gemeinen Lauf der Natur folgen und ihm gehorchen und sich demselben, soweit es die Natur der Dinge verlangt, anpassen muß.“ [1] Das Ziel des Menschen den Leidenschaften gegenüber kann daher bloß das sein, sie einzuschränken, möglichst wenig von ihnen betroffen zu werden und wo sie auftreten, sie unschädlich zu machen. Das allgemeine Grundgesetz hiefür ist in dem Satz ausgesprochen: „Wenn in einem und demselben Subjecte zwei entgegengesetzte Thätigkeiten erregt werden, so wird nothwendig entweder in beiden, oder in einer allein eine Aenderung eintreten müssen, bis sie aufhören einander entgegengesetzt zu sein.“ [2] Sehen wir denn zu, welche Mittel dem Geiste zu Gebot stehen, dieses Ziel den Leidenschaften gegenüber zu erreichen.

3) Die Waffen des Geistes im Kampf wider die Leidenschaften.

Es sind zwei Mittel, welche dem Geiste zu Gebote stehen, um die Leidenschaften unschädlich zu machen, das eine ist die Erkenntniß derselben, das andere ist ihre Verkettung mit adäquater Erkenntniß.

a) Die Erkenntniß der Leidenschaften.

α) Die Erkenntniß der Affectionen des Körpers.

„Ein Affect, welcher eine Leidenschaft ist, hört auf eine solche zu sein, sobald wir uns eine klare und deutliche Idee von demselben bilden.“ Denn eine Leidenschaft ist ein verworrener Bewußtseinszustand; bilden wir uns von ihm eine klare und deutliche Idee, so hebt ihn diese aus seiner Verworrenheit heraus und bringt Klarheit in ihn; damit hört er auf eine Leidenschaft zu sein. „Ein Affect ist also um so mehr in unserer Gewalt und der Geist leidet um so weniger von demselben, je

---

[1] Eth. 4, Prop. 4 mit dem Coroll.

[2] Eth. 5, Axiom. 1.

bekannter er uns ist."[1] Es fragt sich nur, ob eine klare und deutliche Erkenntniß einer Leidenschaft möglich ist, da ja eine solche principiell auf einer inadäquaten Idee beruht. Allein es gibt ja keine Affection des Körpers, von der wir nicht irgend einen klaren und deutlichen Begriff bilden könnten, da es ja keinen Körper gibt, der nicht mit allen andern Körpern etwas gemein hätte, also auch keine Körperaffection, in der nicht dieses Gemeinsame sich geltend machen würde, das nur adäquat erkannt werden kann; so muß es auch möglich sein, von jedem Affect irgendwie einen klaren und deutlichen Begriff zu bilden, da ein solcher nur ein Bewußtwerden von einer Körperaffection ist.[2]

Ein Vortheil für den Geist gegenüber den Leidenschaften liegt in dieser klaren Erkenntniß derselben auch insofern, als der Geist durch sie lernt, bei den Leidenschaften von der äußeren Ursache abzusehen und dagegen aus Anlaß derselben an anderes zu denken; denn er erkennt dann den Ursprung der Körperaffectionen nicht mehr in der einzelnen, zunächst sie hervorbringenden Ursache, sondern in dem, was allen Dingen gemeinsam ist, er sieht höher hinauf auf ihren Ursprung aus Ursachen, die er klar und deutlich erkennt. Wenn wir aber bei einer Gemüthsbewegung oder einem Affect nicht an die äußere Ursache denken, sondern ihn an andere Gedanken anknüpfen, so werden Liebe und Haß gegen eine äußere Ursache und alle daraus entstehenden Gemüthsschwankungen zerstört werden, da ja das eigentliche Wesen von Liebe und Haß darin besteht, daß sie Freude oder Traurigkeit sind, begleitet von der Idee einer äußeren Ursache.[3] „Deßhalb muß man darum hauptsächlich sich Mühe geben, daß man einen jeden Affect, soweit es möglich ist, klar und deutlich erkenne, damit so der Geist in Folge des Affects bestimmt werde, an das zu denken, was er klar und deutlich begreift und worin er seine volle Befriedigung findet, und daß dadurch der Affect von dem Gedanken an die äußere Ursache getrennt und an wahre Gedanken angeknüpft werde; auf diese Weise wird nicht nur Liebe, Haß u. s. w. zerstört werden, sondern es werden auch die Wünsche oder Begierden, welche aus einem solchen Affect zu entspringen pflegen, nicht ausarten

---

[1] Eth. 5, Prop. 3, mit Dem. und Coroll.

[2] Eth. 5, Prop. 4, mit Dem. und Schol.

[3] Eth. 5, Prop. 2: Si animi commotionem seu affectum a causae externae cogitatione amoveamus et aliis jungamus cogitationibus, tum amor seu odium erga causam externam, ut et animi fluctuationes, quae ex his affectibus oriuntur, destruentur.

können."[1] Es ist insbesondere die Idee Gottes, auf welche alle Affectionen des Körpers dadurch, daß ein deutlicher und klarer Begriff von ihnen gebildet wird, bezogen werden können,[2] und welche auf diese Weise mit allen Affecten verknüpft um so lebendiger und häufiger im Geiste auftritt, und diesen um so mehr beherrscht.[3] So kann die wahre Erkenntniß der Affecte diesen ihre schädliche Wirkung, ihre verderbliche Eigenthümlichkeit nehmen und positiven Nutzen, nemlich ein um so beständigeres und häufigeres Aufleben der Idee Gottes im Geiste und der Liebe gegen Gott hervorbringen.

Sehen wir indeß genauer zu, so ist offenbar, daß die Anwendung des Hilfsmittels gegen die Leidenschaften, welches darin besteht, daß man sie klar und deutlich erkennt, ihre Grenzen hat. Denn neben dem allen Dingen Gemeinsamen, das in jeder Körperaffection sich geltend macht und vermöge dessen sie adäquat erkannt werden kann, tritt darin auch die Differenz der äußeren Körper von dem menschlichen Körper hervor, und hier hört die adäquate Erkenntniß auf; deßhalb sagt Eth. 5, Prop. 4 ausdrücklich: „es gibt keine Affection des Körpers, von der wir nicht irgend einen deutlichen Begriff uns bilden können", was in Betreff der Affecte im Coroll. wiederholt wird, ganz in Uebereinstimmung mit Eth. 4, Prop. 29: „Kein Einzelding, dessen Natur von der unsrigen vollständig verschieden ist, kann unsere Thatkraft fördern oder hemmen, und überhaupt kann für uns nichts gut oder böse sein, wenn es nicht irgend etwas (aliquid) mit uns gemein hat." Diese Prop. beruft sich darauf, daß nur die Modi eines und desselben Attributs auf einander einwirken können. Allein innerhalb desselben Attributs können nun eben die Einzeldinge unter einander sehr verschieden und einander mannigfach entgegengesetzt sein. Daher gibt denn auch das Schol. zu Eth. 5, Prop. 4 den Umfang der über die Affecte möglichen klaren und deutlichen Erkenntniß genauer dahin an, daß „ein jeder die Macht habe, sich und seine Affecte, wenn nicht vollständig, doch theilweise[4] klar und deutlich zu erkennen und folglich zu bewirken, daß er von ihnen weniger leide". Ganz ebenso sagt das Schol. zu Eth. 5, Prop. 20, pag. 284: „Wir sehen leicht, was eine klare und deutliche Erkenntniß, und vor allem diejenige der dritten Stufe, deren Grundlage die Erkenntniß Gottes selbst ist, gegenüber den Leidenschaften vermag. Nimmt sie diese

1 Eth. 5, Prop. 4, Schol. pag. 273.
2 Eth. 5, Prop. 14.
3 Eth. 5
4 si no[illegible] [illegible]ltem.

nicht ganz weg, so bewirkt sie wenigstens, daß sie den kleinsten Theil des Geistes ausmachen.“ Gleichwohl ist auch in Betreff des so zurückbleibenden irrationalen Rests der Leidenschaften die Möglichkeit einer, freilich auch nicht erschöpfenden Erkenntniß, und damit einer Schmälerung, wenn gleich nicht Zerstörung, der Macht der Leidenschaften vorhanden.

β) Die Betrachtung des Naturzusammenhangs.

Die Affectionen des menschlichen Körpers vollziehen sich innerhalb des Naturzusammenhangs, und gerade von diesem stammt das, worin die äußeren Körper den menschlichen Körper auf eine ihm nicht entsprechende Weise afficiren, aus ihm stammt der Einfluß, welchen die äußeren Körper in einer mit der eigenen Natur des menschlichen Körpers nicht übereinstimmenden Weise auf diesen üben. Den Naturzusammenhang zu durchschauen ist nun dem Menschen nicht gegeben; er ist uns verborgen, solange wir einen endlichen Verstand haben, da in ihm jede einzelne Ursache von einer endlosen Reihe anderer Ursachen determinirt ist und jede einzelne Wirkung somit endlos viele Ursachen hat. Gleichwohl ist wenigstens eines über den Naturzusammenhang dem menschlichen Geiste klar und zweifellos, nemlich daß alles darin schlechthin nothwendig ist, und diese einzige wirkliche Erkenntniß, die es für den Menschen vom Naturzusammenhang gibt, ist bereits ein Heilmittel gegen die Gewalt der Leidenschaften. „Sofern der Mensch alle Dinge als nothwendig begreift, insofern hat er eine größere Macht über seine Affecte und hat weniger unter ihnen zu leiden.“ [1] Und wirklich kann der Mensch die Dinge so begreifen. Denn er weiß, „daß alle Dinge nothwendig sind und in endlosem Zusammenhang der Ursachen zur Existenz und Thätigkeit determinirt werden.“ [2] Der Grund, warum diese Erkenntniß die Gewalt der Leidenschaften mildert, ist in den Worten ausgesprochen: „der Affect gegen etwas, das wir einfach (simpliciter, nicht im Zusammenhang mit anderem) uns vorstellen, und nicht als nothwendig, oder als möglich, oder als zufällig, ist bei sonst gleichen Umständen der stärkste.“ Denn ein Ding ohne Zusammenhang mit anderem sich vorstellen, heißt, es als frei sich vorstellen, indem man die Ursachen nicht kennt, von denen es zu seiner Thätigkeit determinirt worden ist, und darum schreibt man diesem die Ursächlichkeit allein zu, und konzentrirt daher auf dasselbe die ganze Gewalt des

---

[1] Eth. 5, Prop. 6.

[2] Eth. 5, Prop. 6, Dem.

Affects. Dagegen die Vorstellung, daß etwas nothwendig sei, läßt dieses Ding nur in geringem Grad oder gar nicht als Ursache erscheinen und mildert so den Affect.[1] „Dies wird durch die Erfahrung bestätigt. Denn wir sehen, daß die Traurigkeit über den Verlust eines Gutes gemildert wird, sobald man sich vorstellt, daß es auf keine Weise erhalten werden konnte. Auch bemitleidet Niemand ein kleines Kind, weil es nicht zu reden, zu gehen, zu denken versteht, und weil es so viele Jahre lang gleichsam von sich selbst nichts weiß. Aber wenn die meisten als erwachsen geboren würden und nur der eine oder andere als Kind, dann würde jeder die Kinder bemitleiden, weil man dann das Kindsein nicht als etwas natürliches und nothwendiges, sondern als einen Mangel, einen Naturfehler betrachten würde."[2]

Ein weiterer Vortheil für den Geist, der den Nachtheil der Leidenschaften mildert, liegt in der Beziehung der Leidenschaften auf den Naturzusammenhang auch dadurch, daß diese den Geist veranlaßt, bei den Affecten seine Aufmerksamkeit auf vielerlei Objecte zu richten, da ja im Naturzusammenhang gerade ein Object nie isolirt auftritt. „Ein Affect der auf mehrere verschiedene Ursachen bezogen wird, welche der Geist mit dem Affect zugleich betrachtet, ist weniger schädlich und wir leiden weniger unter einem solchen und werden gegenüber jeder einzelnen Ursache weniger stark afficirt, als dies bei einem andern ebensostarken Affect der Fall ist, der nur auf eine einzige oder auf wenigere Ursachen bezogen wird." Daß ein solcher Affect gegenüber einer einzelnen von den vielen Ursachen, auf die er bezogen wird, schwächer ist, hat darin seinen Grund, daß hier jeder einzelnen Ursache weniger Kausalität für die Entstehung des Affects zugeschrieben wird, wie wir bereits bemerkten. Daß aber ein solcher Affect weniger schädlich ist und daß der Geist weniger unter demselben leidet, hat seinen Grund darin, daß ein Affect nur in sofern böse oder schädlich ist, als der Geist durch denselben am Denken gehindert wird, und folglich ein Affect, durch welchen der Geist bestimmt wird, mehrere Objecte zugleich zu betrachten, weniger schädlich ist, als ein anderer gleich starker Affect, der den Geist so mächtig bei der Betrachtung eines einzigen Objects oder einiger weniger Objecte festhält, daß er an nichts anderes denken kann. Da das Wesen, das heißt die Macht des Geistes allein im Denken besteht, so bringt ein solcher ihn am Denken in geringerem Grad verhindernder Affect auch

[1] Eth. 5, Prop. 5 mit der Dem. cf. Eth. 3, Prop. 49.
[2] Eth. 5, Prop. 6, Schol. pag. 275.

eine geringere Machtminderung für den Geist mit sich und dieser leide also unter demselben weniger.[1]

Indeß bleibt auch die aus der Betrachtung des Naturzusammenhangs sich ergebende Erkenntniß der Leidenschaften eine mangelhafte, weil hier gerade das Einzelne, auf das es ankommt, unmöglich aus seinen Ursachen erkannt werden kann, da diese außerhalb des Bereichs der menschlichen Erkenntniß liegen und ins endlose fortgehen. Dem in Folge des stets vorhandenen Mangels an Erkenntniß der Leidenschaften übrig bleibenden Mangel an Macht des Geistes über dieselben sucht Spinoza durch das folgende Hilfsmittel abzuhelfen.

b) Die Verkettung der Leidenschaften mit adäquater Erkenntniß.

α) Das Wesen dieser Verkettung.

Wir haben oben gesehen, was Spinoza unter der dem Verstand entsprechenden Zusammenordnung, Aneinanderreihung und gegenseitigen Verkettung der Ideen versteht. Sie bedeutet, daß die einzelnen Ideen nach bestimmten, vom Verstand aufgestellten Gesichtspunkten geordnet, und die einzelnen Objecte derselben unter gemeinsame, klar und deutlich erkannte Eigenschaften der Dinge und Gesetze der Natur zusammengestellt und die Ideen so aneinandergereiht und miteinander verknüpft werden, daß die Ideen von etwas einzelnem stets auftreten in Verbindung mit den Ideen von den klar und deutlich erkannten gemeinsamen Eigenschaften und Naturgesetzen, daß, sobald jene Ideen sich einstellen, sofort auch diese klare und deutliche Erkenntniß in ihrem Gefolge ist und demnach auch jene in diese mit eingereiht werden. Dasselbe postulirt nun Spinoza auch für die Affecte. Auch sie können mit klarer Erkenntniß verknüpft, sie können mit adäquaten Ideen, mit gemeinsamen Wahrheiten so verkettet werden, daß, sobald ein Affect hervorgerufen wird, sofort mit ihm jene Wahrheit, jene adäquate Erkenntniß, mit welcher er verknüpft worden ist, im Geiste auftritt und sich geltend macht. Da nun jene adäquate Erkenntniß sofort einen Vernunftaffect zur Folge hat, da aus ihr eine Erkenntniß von gut oder böse folgt und diese in Folge jener Verkettung zugleich mit jenem Affect im Geist auflebt, so wird hiedurch die Gewalt jenes Affects geschwächt. Der Affect wird so unter die Vernunftwahrheit, unter die Vernunftregeln gestellt, das allgemein gültige, zu allen Zeiten und unter allen Umständen sich gleich bleibende Vernunftgebot überwiegt dadurch die Re-

[1] Eth. 5, Prop. 9 mit der Dem.

gungen des Augenblicks, die jeweilig unter bestimmten einzelnen Verhältnissen und Umständen und durch deren Einfluß entstandenen momentanen Stimmungen und Begierden, und der Geist gewöhnt sich daran, hinter das allgemein als gut Erkannte jene vorübergehenden Regungen des Augenblicks zurücktreten zu lassen, er gewinnt feste, leitende Grundsätze, denen er die Leidenschaften des Augenblicks unterordnet. Was er unter der verstandesmäßigen Verkettung der Affecte verstehe, und daß er sie als einen Ersatz gegenüber dem im einzelnen Fall jeweilig noch vorhandenen Mangel einer richtigen Erkenntniß einer Leidenschaft ansehe, sagt Spinoza deutlich in der ausführlichen Auseinandersetzung, die er über jene Verkettung gibt im Schol. zu Eth. 5, Prop. 10, pag. 278 f: „Durch diese Macht, die Affectionen des Körpers [1] richtig zu ordnen und zu verketten, können wir bewirken, daß wir nicht leicht in böse Affecte gerathen. Denn eine größere Gewalt ist nöthig bei Affecten, welche nach der dem Verstand entsprechenden Ordnung zusammengereiht und verkettet sind, um sie zu unterdrücken, als bei Affecten, die unbeständig und schwankend sind. Das beste also, was wir thun können, so lange wir eine vollkommene Erkenntniß unserer Affecte nicht haben, ist, eine richtige Lebensweise oder bestimmte Lebensregeln in unserem Verstande uns zu bilden, und diese dem Gedächtniß einzuprägen, und sie auf die einzelnen Fälle, welche im Leben häufig vorkommen, beständig anzuwenden, damit so unser Vorstellungskreis in weitem Umfang von denselben beeinflußt werde und sie uns jederzeit vor Augen stehen. [2] Wir haben es z. B. als Lebensregel aufgestellt, Haß durch Liebe oder durch Edelmuth zu besiegen, nicht aber mit Gegenhaß zu vergelten. Um aber diese Vorschrift der Vernunft immer vor Augen zu haben, wo sie von Nutzen ist, muß man bedenken und oft erwägen die gewöhnlichen Beleidigungen der Menschen und wie und auf welchem Weg sie durch Edelmuth am besten abgewehrt werden; denn so werden wir die Vorstellung einer Beleidigung mit der Vorstellung dieses Grundsatzes verbinden und dieser wird uns immer vor Augen stehen, sobald uns eine

---

[1] In wiefern bei der vernunftgemäßen Verkettung der Leidenschaften Affectionen des Körpers ins Spiel kommen, werden wir sogleich weiter unten sehen.

[2] Optimum igitur, quod efficere possumus, quamdiu nostrorum affectuum perfectam cognitionem non habemus, est rectam vivendi rationem seu certa vitae dogmata concipere, eaque memoriae mandare et rebus particularibus, in vita frequenter obviis, continuo applicare, ut sic nostra imaginatio late iisdem afficiatur et nobis in promptu sint semper.

Beleidigung zugefügt wird.[1] Haben wir ferner immer vor Augen unseren wahren Nutzen und das Gute, das aus gegenseitiger Freundschaft und gemeinsamem Zusammenleben folgt und außerdem, daß aus einer rechten Lebensweise die höchste Selbstbefriedigung für die Seele entspringt, und daß die Menschen, wie alle anderen Dinge, nach Naturnothwendigkeit handeln: dann wird die Beleidigung oder der Haß, der aus derselben zu entstehen pflegt, nur einen sehr kleinen Theil unseres Vorstellungsvermögens einnehmen und leicht überwunden werden; oder wenn der Zorn, der aus sehr großen Beleidigungen zu entspringen pflegt, nicht so leicht überwunden werden wird, so wird er doch, in Folge jener Gedankenverbindung, in viel kürzerer Zeit, wenn auch nicht ohne Gemüthsschwankungen, überwunden werden, als wenn wir jene Erwägungen nicht vorher uns eingeprägt hätten. Auf dieselbe Weise muß man, um die Furcht abzulegen, über den Muth nachdenken; man muß sich nacheinander vorhalten und oft vorstellen die im Leben gewöhnlichen Gefahren und wie sie durch Geistesgegenwart und Tapferkeit am meisten vermieden und überwunden werden können. Wir müssen uns aber merken, daß wir beim Zusammenordnen unserer Gedanken und Vorstellungen immer unsern Blick auf das richten müssen, was an jeder Sache gut ist, um so immer durch den Affect der Freude zum Handeln bestimmt zu werden. Z. B. wenn Jemand sieht, daß er zu sehr dem Ruhme nachjagt, soll er über dessen wahren Nutzen nachdenken und darüber, zu welchem Zweck derselbe zu erstreben und durch welche Mittel wahrer Ruhm zu erwerben ist, nicht aber über den Mißbrauch des Ruhms und seine Eitelkeit und der Menschen Unbeständigkeit oder anderes dergleichen, worüber nachzudenken immer ein krankhafter Zustand der Seele ist; denn mit solchen Gedanken quälen sich Ehrgeizige am meisten, wenn sie daran verzweifeln, die von ihnen angestrebte Ehre zu erlangen; und während sie ihren Zorn ausschäumen, wollen sie weise scheinen. Deßhalb ist sicher, daß diejenigen am meisten nach Ruhm begehren, welche über den Mißbrauch desselben und über die Eitelkeit am lautesten deklamiren. Uebrigens findet sich diese Erscheinung nicht ausschließlich bei den Ehrgeizigen, sondern sie ist allen gemeinsam, welche widriges Geschick erleiden und dabei eine schwache Seele haben. Denn auch ein Armer, der habsüchtig ist, redet unaufhörlich von dem Mißbrauch des Geldes und den Fehlern der Reichen, ohne damit etwas anderes zu erreichen, als daß er sich

---

[1] sic enim imaginem injuriae imaginationi hujus dogmatis jungemus et nobis in promptu semper erit, ubi nobis injuria afferetur.

selbst quält und zeigt, wie ihn nicht nur seine eigene Armuth, sondern auch der Reichthum anderer kränkt. So geht es auch bei solchen, welche von der Geliebten schlecht aufgenommen worden sind; sie denken an nichts, als an Wankelmuth und Falschheit der Weiber und wie sonst das alte Lied von den Fehlern derselben lautet, und all' das ist vergessen, sobald die Geliebte sie wieder annimmt. Wer also seine Leidenschaften und Begierden allein aus Liebe zur Freiheit zu mäßigen strebt, der wird sich bemühen, nach Kräften die Tugenden und deren Gründe kennen zu lernen und seine Seele mit der Freude, welche aus der wahren Erkenntniß derselben entspringt, zu erfüllen, keineswegs aber die Fehler der Menschen zu betrachten, die Leute zu schmähen und sich eines falschen Scheines von Freiheit zu freuen. Wer dies sorgfältig beobachtet und übt (denn schwer ist es nicht), wahrlich der wird bald im Stande sein, seine Handlungen meistentheils nach dem Befehl der Vernunft zu lenken." [1]

So tritt bei der verstandesmäßigen Verkettung der Affecte die Gewohnheit in den Dienst der Vernunft, die Ideenassociation [2] wird ihr Verbündeter, um ihr über die Leidenschaften den Sieg zu verschaffen, indem sie die Leidenschaften mit den Vernunftregeln so verkettet, daß sie ihre Gewalt über den Geist verlieren.

β) Die Art und Weise, wie die Verkettung der Leidenschaften mit adäquater Erkenntniß zu Stande gebracht wird.

aa) Die Zeit der Verkettung der Leidenschaften mit adäquaten Ideen.

Fragen wir, auf welche Weise der Geist diese Verkettung vorzunehmen vermag, so ist vor allem zu beachten, daß er nur in Zeiten, in denen er von Leidenschaften frei ist, hiezu sich im Stande befindet. So lange die Leidenschaften toben, hindern sie die richtige Erkenntniß und schwächen die Macht des Geistes; in den leidenschaftslosen Zeitabschnitten dagegen überwiegt die Macht des Geistes, in diesen kann er auch die Ideen ordnen und verketten nach der Bestimmung des Ver-

---

[1] nae ille brevi temporis spatio actiones suas ex rationis imperio plerumque dirigere poterit.

[2] Auf diese bezieht sich das Schol. pag. 278 selbst ausdrücklich in den Worten: sic imaginem injuriae imaginationi hujus dogmatis jungemus, et nobis (per Prop. 18 p. 2) in promptu semper erit, ubi nobis injuria afferetur. Die Prop. 18 p. 2 ist die Prop. über die Ideenassociation.

standes, eben deßwegen, weil da die Leidenschaften seine Macht und Begierde, die Dinge richtig zu verstehen, nicht hindern.[1] Und stärker ist die Macht der Vernunft als die der Leidenschaften auch dann, wenn letztere nur durch die Gedanken an abwesende Gegenstände hervorgerufen werden. „Die Affecte, welche aus der Vernunft entspringen oder durch sie angeregt werden, sind, wenn man auf die Zeit Rücksicht nimmt, mächtiger als diejenigen, welche sich auf Einzeldinge beziehen, die wir als abwesend betrachten. Denn als abwesend betrachten wir einen Gegenstand nicht in Folge des Affects, bei dem wir ihn uns vorstellen, sondern weil der Körper auf eine andere Weise afficirt wird, welche die Existenz jenes Dinges ausschließt. Ein Affect, welcher sich auf einen Gegenstand bezieht, den wir als abwesend betrachten, ist daher nicht derartig, daß er die übrigen Acte der Selbstthätigkeit und die Macht des Menschen überwältigen könnte, sondern im Gegentheil derartig, daß er von denjenigen Affectionen, welche die Existenz seiner äußern Ursache ausschließen, irgendwie zurückgedrängt werden kann. Dagegen ein Affect, der aus der Vernunft entspringt, bezieht sich nothwendig auf die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge, welche wir immer als gegenwärtig betrachten (denn es kann nichts geben, was die gegenwärtige Existenz derselben ausschließen würde), und welche wir immer auf dieselbe Weise uns vorstellen.[2] Deßhalb bleibt ein solcher Affect immer sich selbst gleich, und folglich werden Affecte, welche ihm entgegengesetzt sind und von ihren äußeren Ursachen nicht bestärkt werden, ihm mehr und mehr sich anpassen müssen, bis sie ihm nicht mehr entgegengesetzt sind, und in diesem Sinn ist ein Affect, der aus der Vernunft entspringt, mächtiger."[3] Die Augenblicke oder Zeiträume, in welchen nicht die Leidenschaften ihn übermannen,[4] benützt der Geist, um zunächst solche Affecte, die auf

[1] Eth. 5, Prop. 10, Dem.

[2] et quos semper eodem modo imaginamur; es kann dieses imaginari der allen Dingen gemeinsamen Eigenschaften nicht das mit inadäquatem Denken identische imaginari sein, sondern muß hier in einem weiteren Sinn und uneigentlich stehen für contemplari.

[3] Eth. 5, Prop. 7, mit der Dem.

[4] cf. auch Tract. de intellect. emend. pag. 415 ff., wo Spinoza ausführt: Wofern ich nur im Stande war, ernstlich nachzudenken, erkannte ich, daß nur die Liebe zu Ewigem die Seele mit ungetrübter Freude beglückt; doch konnte diese Erkenntniß, so deutlich sie war, Geiz, Wollust und Ruhmsucht nicht ganz in mir unterdrücken. Nur so viel sah ich: so lange ich mit dem Gedanken an das ewige Gut mich beschäftigte, verabscheute ich jene Leidenschaften. Und ob-

abwesende äußere Gegenstände sich beziehen, oder die er im Gedächtniß hat, mit den Regeln der Vernunft zu verketten, indem er die Vorstellung von einer solchen Leidenschaft anknüpft an die Wahrheiten der Vernunft, und durch diese sie dämpft. Tritt nun eine Leidenschaft neu herein in den Geist, wird sie von außen frisch erregt, so muß vermöge der Ideenassociation die Verkettung mit der Vernunft, welche die im Gedächtniß des Geistes schon vorhandene gleichartige Leidenschaft erfahren hat, auch auf die neu eintretende sich ausdehnen, und dadurch ebenfalls diese unter die Gewalt der Vernunft kommen. Sie ist somit dieser Gewalt schon unterworfen, noch ehe sie auftritt.

bb) Die Verkettung der Affectionen des Körpers.

Indeß handelt es sich hier auch um die Affectionen des Körpers, denn diese liegen den Leidenschaften, überhaupt den Affecten, zu Grund; diese müssen also in die Verkettung der Leidenschaften mit der Vernunfterkenntniß, wenn anders diese Verkettung möglich sein soll, mit einbezogen werden. Und dies ist nun auch wirklich Spinoza's Satz. Die Körperzustände müssen sich nach dieser Verkettung der Ideen richten, und es muß vermöge des Parallelismus der Attribute eine der Verkettung der inadäquaten Ideen und der Leidenschaften mit der Vernunfterkenntniß entsprechende Verkettung derjenigen Affectionen des Körpers, welche den Leidenschaften zu Grund liegen, mit denjenigen Affectionen desselben, welche bei der Vernunfterkenntniß obwalten, eintreten. „Solange Affecte, welche unserer Natur entgegengesetzt sind, nicht in uns toben, so lange haben wir die Macht, die Affectionen des Körpers in der dem Verstand entsprechenden Ordnung zusammenzureihen und zu verketten.“ [1] Denn in diesen Zeiten hat der Geist die Macht, die Ideen verstandesmäßig zu verketten, und die entsprechende Verkettung der Körperaffectionen ergibt sich dann von selbst. „Je nachdem die Gedanken und die Ideen der Dinge zusammengestellt und verkettet werden im Geist, so werden die Affectionen des Körpers oder die Bilder der Dinge ent-

---

gleich Anfangs diese leidenschaftslosen Zwischenzeiten selten waren und nur sehr kurz dauerten, so wurden sie doch häufiger und länger, nachdem das wahre Gut mir mehr und mehr bekannt geworden war.

[1] Eth. 5, Prop. 10: Quamdiu affectibus, qui nostrae naturae sunt, non conflictamur (die Dem. zeigt, daß es heißen muß: nostrae naturae contrarii sunt), tamdiu potestatem habemus ordinandi et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum.

gesetzt sind, d. h. welche böse sind, sind böse insofern, als sie den Geist hindern an der richtigen Erkenntniß.“ [1]

Es hängt diese Eigenthümlichkeit der Leidenschaften, wornach sie den Geist an die Betrachtung einzelner Objecte fesseln, so daß er über andere nachzudenken außer Stand ist, bereits zusammen damit, daß bei den Leidenschaften die Harmonie der einzelnen Theile des Körpers gestört ist; denn jener ausschließlichen Beschäftigung des Geistes mit den einzelnen Objecten, auf welche sich seine Leidenschaft richtet und von welchen sie erregt ist, hat ihren Grund darin, daß „die Affecte, deren Spielball wir täglich sind, meist sich auf einen einzigen Körpertheil beziehen, der vor den übrigen afficirt ist.“ [2] Wenden wir uns daher zu der Frage, wie die Leidenschaften sich verhalten zu der normalmäßigen Beschaffenheit des menschlichen Körpers.

b) Das Verhältniß der Leidenschaften zu der dem Wesen des Menschen entsprechenden Harmonie unter den Theilen des menschlichen Körpers.

α) Das Verhältniß der Stimmungen von Freude und Traurigkeit zu der Harmonie des Körpers.

„Die Freude ist stets ein Affect, bei welchem die Actionskraft des Körpers gemehrt oder gefördert wird, die Traurigkeit dagegen ist ein Affect, bei welchem die Actionskraft des Körpers gemindert oder gehemmt wird.“ [3] Daraus ergibt sich der allgemeine Satz: [4] „Die Freude ist an sich [5] nicht böse, sondern gut; die Traurigkeit dagegen ist an sich böse.“ Indeß wird das, was Freude und Traurigkeit im Verhältniß zu dem Vernunftzweck an sich sind, in der Wirklichkeit vielfach modificirt. Unbedingt und unter allen Umständen gilt der Satz: „Freude ist gut, Traurigkeit ist böse“ factisch nur von je e i n e m Affect der Freude und Traurigkeit, von der Heiterkeit und der Melancholie. „Die Heiterkeit ist immer gut, die Melancholie dagegen ist immer böse. — Denn die Heiterkeit ist Freude, welche, soweit sie auf den Körper sich bezieht,

---

[1] Eth. 5, Prop. 10, Dem.

[2] Eth. 4, Prop. 44, Schol. pag. 237 init. und Prop. 43, Dem.

[3] Dem. zu Eth. 4, Prop. 41.

[4] Eth. 4, Prop. 41.

[5] Laetitia directe mala non est etc. Dieses directe wechselt ab mit per se; z. B. directe in Prop. 41, per se in Prop. 47. Das directe der Prop. 41 wird in der Dem. zu Prop. 43 durch in se solo consideratus erklärt.

darin besteht, daß alle Theile des Körpers gleichmäßig afficirt sind, das heißt, daß die Actionskraft des Körpers in der Weise gemehrt oder gefördert wird, daß alle Theile desselben ihr gegenseitiges Verhältniß von Ruhe und Bewegung beibehalten; deßhalb ist die Heiterkeit immer gut. Umgekehrt ist die Melancholie eine Traurigkeit, welche, soweit bei ihr ein körperlicher Zustand in Betracht kommt,[1] darin besteht, daß die Actionskraft des Körpers vollständig gemindert oder gehemmt wird, indem alle Theile des Körpers gleichmäßig in dieser ihre Kraft schwächenden Weise afficirt sind;[2] deßhalb ist die Melancholie unter allen Umständen böse."[3] Es findet also unter allen Umständen eine zugleich der Erkenntnißfähigkeit des Geistes zu gut kommende Steigerung der Actionskraft des Körpers durch die Freude nur dann statt, wenn diese Steigerung in der Weise geschieht, daß zugleich die normale Harmonie unter den verschiedenen Theilen des menschlichen Körpers gewahrt bleibt; umgekehrt ist die Traurigkeit nur dann unbedingt böse, wenn die in ihr liegende Schwächung der Kraft des Körpers gleichmäßig über alle Theile des letzteren sich erstreckt, ohne in ihren Bewegungsverhältnissen etwas zu ändern. Und wenigstens was die Freude betrifft, so kommt der oben genannte Fall bei ihr selten vor; deßhalb ist die Heiterkeit nicht häufig vorhanden, und es läßt sich leichter ein Begriff von ihr aufstellen als eine Beobachtung derselben in der Wirklichkeit vornehmen.[4] Meistens dagegen tritt bei den Leidenschaften die Freude unter Umständen und in einer Weise auf, welche die Freude zu etwas Bösem macht, und dagegen der Traurigkeit wieder eine gute Wirkung verleiht. Wenn die Freude ins Uebermaß ausartet, was nur dann der Fall sein kann, wenn dabei ein einzelner Theil des Körpers mehr, als die übrigen, afficirt ist, dann wird die Freude böse, und die Traurigkeit wird insofern gut, als sie die durch diese Ausschreitung der Freude gestörte Harmonie wieder herstellt. In dieser Beziehung sagt Eth. 4, Prop. 43: „Das Lustgefühl kann ins Maßlose ausarten[5] und dadurch böse sein; der Schmerz aber kann insoweit gut sein, als Lustgefühl oder Freude

---

[1] quatenus ad corpus refertur.

[2] Der Satz: „indem alle Theile des Körpers — afficirt sind" ist oben beigefügt in Gemäßheit der Worte des Textes: „cujus etiam defin. vide in eodem Schol. Prop. 11 p. 3."

[3] Eth. 4, Prop. 42 mit der Dem.

[4] Eth. 4, Prop. 44, Schol. init. pag. 237: concipitur facilius quam observatur.

[5] excessum habere.

böse ist. Denn Lustgefühl (titillatio) ist Freude, welche, sofern bei ihr ein körperlicher Zustand in Betracht kommt, darin besteht, daß ein oder einige Theile des Körpers mehr als die übrigen afficirt sind; die Macht dieses Affects kann so stark sein, daß er über die andern Funktionen des Körpers das Uebergewicht gewinnt und in demselben beharrlich sich festsetzt, dadurch aber den Körper unfähig macht, auf viele andere Arten afficirt zu werden; deßhalb kann das Lustgefühl böse sein. Der Schmerz aber kann, als Traurigkeit, an sich nicht gut sein. Aber weil seine Kraft und Steigerung nach der Macht einer äußeren Ursache, welche auf die unsrige einwirkt, sich bestimmt, so können wir unendlich vielerlei Grade und Arten dieses Affects annehmen, und also auch einen Schmerz uns denken, der im Stande ist, die Ausartung des Lustgefühls ins Uebermaß und die daraus folgende Verminderung der Fähigkeit des Körpers zu verhindern; insofern ist dann der Schmerz gut." Auch die Liebe kann ins Maßlose ausarten, wenn die ihr zu Grund liegende Freude ein Lustgefühl ist.[1] Und was vom Schmerz gesagt ist, daß er, obgleich an sich böse, doch gut werden kann insofern, als er das Uebermaß der Freude dämpft, das gilt auch von Furcht und Hoffnung und den in ihrem Gefolge auftretenden Leidenschaften. „Die Affecte von Furcht und Hoffnung können an sich nicht gut sein, weil mit beiden immer eine Traurigkeit verbunden ist — mit der Hoffnung deßwegen, weil sie stets die Furcht zur Begleiterin hat; gut können diese Affecte nur sein, sofern sie Ausschreitungen der Freude zu verhindern im Stande sind. Auch Verzweiflung und die Niedergeschlagenheit über fehlgeschlagene Hoffnung sind als Affecte der Traurigkeit böse; nicht minder aber auch Sicherheit und Jubel über unerwarteten Erfolg, denn wenn die beiden letzteren auch freudige Stimmungen sind, so setzen sie doch voraus, daß ihnen Furcht und Hoffnung, also Traurigkeit, vorangegangen sei."[2]

β) Das Verhältniß der leidenschaftlichen Begierden zu der Harmonie des Körpers.

Von den Begierden gilt im allgemeinen der Satz, daß sie gut oder böse sind, je nachdem sie aus guten oder bösen Stimmungen entspringen.[3] Doch hebt Spinoza noch besonders hervor, daß auch die Begierde maßlos werden und dadurch ausarten kann, wenn sie aus einem ins Uebermaß

---

[1] Eth. 4, Prop. 44.
[2] Eth. 4, Prop. 47, mit Dem. und Schol.
[3] Eth. 4, Prcp. 58, Schol. fin. pag. 247.

gesteigerten Affect hervorgeht,[1] und sagt ausdrücklich:[2] „Die Begierde, welche aus einer Freude oder Traurigkeit entspringt, die nur auf einen oder auf einige, nicht aber auf alle Theile des Körpers Bezug hat, nimmt keine Rücksicht auf den Nutzen des ganzen Menschen. Denn wenn ein bestimmter Theil des Körpers durch den Einfluß irgend einer äußeren Ursache so in seiner Kraft gesteigert wird, daß er über die anderen Körpertheile das Uebergewicht gewinnt, so wird dieser Theil nicht streben, seine Kraft deßhalb zu verlieren, damit die übrigen Körpertheile ihre Funktionen verrichten können. Denn er müßte dann die Macht haben, seine Kraft zu verlieren, was absurd wäre. Es wird also jener Theil, und folglich auch der Geist, bestrebt sein, jenen Zustand der Uebermacht eines bestimmten Körpertheiles zu erhalten, und folglich nimmt die Begierde, die aus der aus dem Uebergewicht eines einzelnen Körpertheils über die andern entspringenden Freude hervorgeht, keine Rücksicht auf das Ganze. Setzen wir dagegen voraus, daß ein bestimmter Körpertheil so geschwächt sei, daß die anderen das Uebergewicht haben, so ergibt sich in derselben Weise, daß auch die Begierde, welche aus der Traurigkeit hierüber entsteht, keine Rücksicht auf das Ganze nimmt" [weil sie bloß bestrebt ist, jene Schwächung jenes einen Theils wegzuräumen]. Es ergibt sich hieraus die Folgerung: „Da die Freude meistens bloß auf einen einzigen Körpertheil Bezug hat, so streben wir meistens unsere Selbsterhaltung an, ohne auf die Gesundheit des ganzen Leibes Rücksicht zu nehmen, wozu noch kommt, daß die Begierden, welche die meiste Gewalt über uns haben, nur die Gegenwart und nicht auch die Zukunft berücksichtigen."

So liegt ein sehr wichtiges Kriterium für die Nützlichkeit oder Schädlichkeit einer Leidenschaft in dem Verhältniß, in welchem dieselbe die Harmonie des Körpers aufrecht erhält oder beeinträchtigt.

c) Der Einfluß der Leidenschaften auf das Zusammenleben der Menschen in friedlicher Gemeinschaft.

Von dem Grundsatz aus, daß das nützlich ist, was zum gemeinschaftlichen Zusammenleben der Menschen beiträgt, oder was bewirkt, daß die Menschen in Eintracht leben, und daß umgekehrt böse ist, was Zwietracht im Staate erregt,[3] ergibt sich zunächst die unbedingte Ver-

---

[1] Eth. 4, Prop. 44 mit der Dem.

[2] Eth. 4, Prop. 60 mit Dem. und Schol.

[3] Eth. 4, Prop. 40.

werflichkeit einiger Leidenschaften, dann aber auch die relative Nützlichkeit einiger anderen.

Unbedingt verwerflich ist der **Haß**, in allen seinen Verzweigungen und Formen, also mit ihm zugleich Neid, Verhöhnung anderer, Verachtung, Zorn, Rachgier und überhaupt alle Leidenschaften, welche zum Haß gehören, weil dieselben die Grundlage des friedlichen Zusammenlebens, die Eintracht, stören und den Schaden, ja die Vernichtung des Nebenmenschen erstreben. Alle aus einem Affect des Hasses hervorgehenden Bestrebungen sind daher schimpflich und gelten vor den Staatsgesetzen als Unrecht.[1] Haß erzeugend wirkt sehr leicht auch die wollüstige Liebe, und überhaupt jede Liebe, welche nicht aus der Freiheit des Geistes entspringt. Sie verwandelt sich leicht in Haß, und ist also in sofern auch vom Gesichtspunkt des friedlichen Zusammenlebens gefährlich.[2]

Zu den gemeinschädlichen Leidenschaften gehören auch **Hochmuth** und **Selbstverachtung** (abjectio) wegen der in ihnen liegenden Neigung zum Neid.[3] „Der Hochmüthige ist nothwendig neidisch und haßt diejenigen am meisten, welche wegen ihrer Tugenden am meisten gelobt werden, und läßt nicht leicht seinen Haß durch Liebe oder Wohlthaten derselben überwinden.“ Und der, der sich selbst verachtet, steht hierin dem Hochmüthigen am nächsten. „Denn weil seine Traurigkeit daher kommt, daß er seine Unmacht nach der Tugend oder Macht anderer bemißt, so wird seine Traurigkeit Erleichterung finden, d. h. er wird sich freuen, wenn seine Vorstellung bei der Betrachtung fremder Fehler verweilen kann, woher das Sprüchwort entstanden ist: Den Elenden ist es ein Trost, Leidensgenossen zu haben. Umgekehrt wird der, der sich selbst verachtet, um so mehr sich betrüben, je mehr er unter den Uebrigen zu stehen glaubt; deßhalb ist Niemand mehr zum Neid geneigt, als solche Menschen; sie beobachten eifrig die Thaten anderer, nicht um sie zu bessern, sondern um sie durchzuhecheln, sie loben nur die Selbstverachtung und rühmen sich derselben, doch unter dem Schein, als wären sie selbst voller Selbstverachtung. Dies folgt aus diesem Affect ebenso nothwendig, als aus der Natur des Dreiecks folgt, daß seine 3 Winkel gleich sind 2 rechten.“

Im Gegensatz gegen den Haß ist die **Gunst** gut. Die Gunst wider-

---

[1] Eth. 4, Prop. 45, mit der Dem. und den beiden Coroll.

[2] Eth. 4, Append. Cap. 19. pag. 263.

[3] Eth. 4, Prop. 57, Schol.

streitet der Vernunft nicht, sondern kann mit ihr im Einklang stehen und aus ihr entspringen. Denn Gunst ist Liebe gegen einen, der einem andern Gutes erzeigt; diese aber kann aus der Vernunft entspringen, weil das Bestreben, andern zu helfen und sie sich zu Freunden zu machen, ebenfalls aus Vernunftgründen hervorgehen kann. Dagegen ist Entrüstung nothwendig böse. Nur ist zu bemerken: wenn die oberste Staatsgewalt in ihrem pflichtgemäßen Verlangen, den Frieden des Staats zu schützen, einen Bürger straft, welcher einem andern Unrecht gethan hat, so sage ich nicht, daß dieselbe gegen jenen Bürger entrüstet sei, weil sie denselben nicht aus Haß, um ihn zu verderben, sondern aus Pflichtgefühl straft. [1]

Einige Leidenschaften, welche an sich verwerflich sind, können wenigstens relativ nützlich sein durch ihren günstigen Einfluß auf das friedliche Zusammenleben der Menschen. Dies ist der Fall bei dem Mitleid, das, schon deßwegen an sich böse, weil es Traurigkeit ist, doch bei Menschen, die sich nicht von der Vernunft leiten lassen, die Stelle vernünftiger Motive vertreten kann. Denn wer weder durch Vernunft, noch durch Mitleid bewogen wird, andern zur Hilfe zu sein, wird mit Recht ein Unmensch genannt, und scheint — da das Gesetz der Uebertragung der Affecte auf ihn keine Wirkung übt — nichts von einem Menschen an sich zu haben. [2] Relativ nützlich mit Rücksicht auf das Gemeinwohl, obgleich an sich verwerflich, sind ferner Demuth und Reue, Furcht und Hoffnung, Scham und Begierde nach Ruhm. „Weil die Menschen selten nach Anleitung der Vernunft leben, so bringen die beiden Affecte der Demuth und der Reue, und außerdem Furcht und Hoffnung, mehr Nutzen, als Schaden, und deßhalb sind sie auch nicht unbedingt verwerflich. [3] Denn wenn die Menschen von schwachem Geist alle gleichmäßig übermüthig wären, so würden sie sich an nichts schämen, und es würde keine Furcht geben, welche im Stande wäre, sie aneinander zu fesseln und zu zähmen. Es schreckt der Pöbel, wenn er sich

---

[1] Eth. 4, Prop. 51 mit Dem. und Schol.

[2] Eth. 4, Prop. 50. Doch erstreckt sich die relative Berechtigung des Mitleids nicht auf Thiere, jedenfalls nicht soweit, daß man sie nicht tödten oder beliebig zu seinem Nutzen gebrauchen dürfte, weil sie eine andere Natur und also auch andere Affecte haben, als die Menschen, obgleich ihnen Gefühl nicht abgesprochen werden kann. Eth. 4, Prop. 37, Schol. 1, pag. 230 f.

[3] atque adeo, quandoquidem peccandum est, in istam partem potius peccandum: Wenn ja doch nicht alles durchaus nach der Vernunft gehen kann, so ist es besser, nach dieser Seite hin zu viel zu thun.

nicht fürchtet.[1] Es ist deßhalb nicht zu verwundern, daß die Propheten, welche nicht das Wohlergehen einiger Wenigen, sondern das der Gesammtheit im Auge hatten, in so hohem Grade Demuth, Reue und Ehrerbietung empfohlen haben. In der That lassen sich solche, welche diesen Affecten unterworfen sind, viel leichter, als andere, dazu führen, endlich nach Anleitung der Vernunft zu leben, das heißt, frei zu sein und das selige Leben zu genießen.“[2] Auch die Scham ist wenigstens relativ gut, wie das Mitleid, wenn gleich an sich verwerflich. Denn „sie ist ein Zeichen, daß dem, der schamroth ist, das Streben einwohnt, ehrbar zu leben, wie der Schmerz in sofern gut genannt wird, als er anzeigt, daß ein verletzter Körpertheil noch nicht verfault ist. Obgleich also ein Mensch, der sich schämt, wirklich traurig ist, so ist er doch vollkommener als der Schamlose, der kein Streben hat, ehrbar zu leben.“[3] Endlich ist auch das Streben nach Ruhm nicht im Widerstreit mit der Vernunft, sondern kann aus ihr entspringen. Denn das Ruhmgefühl ist Freude begleitet von der Idee, etwas gethan zu haben, wovon wir uns vorstellen, daß andere es loben; es kann aber etwas auch von der Art sein, daß diejenigen es loben, welche nach Anleitung der Vernunft leben, und die Begierde, gelobt zu werden, kann aus dem vernunftgemäßen Trieb hervorgehen, sich die Freundschaft anderer zu erwerben; in diesem Fall ist das Streben nach Ruhm vernunftgemäß, also keine Leidenschaft. Aber das eitle Ruhmgefühl birgt eine Menge von Uebeln in sich, und dient auch nicht zur Förderung eines friedlichen Zusammenlebens. „Diese eitle Freude am Ruhm ist die Selbstbefriedigung, welche allein aus der günstigen Meinung des großen Haufens ihre Nahrung zieht; weicht diese günstige Meinung, so weicht auch die Selbstbefriedigung, dieses höchste Gut, das ein jeder liebt. So kommt es, daß der, der in der Meinung des großen Haufens seinen Ruhm sucht, täglich mit ängstlicher Sorge sich müht, anstrengt und Versuche macht, seinen guten Ruf zu erhalten. Denn es ist der große Haufe wankelmüthig und unbeständig, und wenn man sich demselben

---

[1] Terret vulgus, nisi paveat. Es kann kein Zweifel sein, einmal, daß dieser Satz Spinoza's eigene Ansicht ausspricht, sodann aber, daß Spinoza unter dem vulgus überhaupt den großen Haufen derer, die nicht den Vernunftgesetzen, sondern den Leidenschaften folgen, versteht, und daß ihm dabei der Stand oder die politische Stellung keinen Unterschied begründet; letzteres sagt er ausdrücklich Tract. polit. Cap. 7, §. 27.

[2] Eth. 4, Prop. 54, Schol.

[3] Eth. 4, Prop. 58, Schol. med. pag. 247.

nicht fortwährend in günstigem Andenken erhält, so ist der gute Ruf bald dahin; ja weil alle nach dem Beifall der Menge haschen, so geschieht es leicht, daß ein jeder den Andern um seinen Ruf zu bringen sucht, was zur Folge hat, daß in diesem Ringen um das vermeintlich höchste Gut eine ungeheure Gier entsteht, sich gegenseitig auf jede Weise zu unterdrücken und daß der, der endlich Sieger bleibt, mehr darüber triumphirt, daß er dem Andern geschadet, als darüber, daß er sich genützt hat. Es ist also dieses Ruhmgefühl, dieses Gefühl der Selbstbefriedigung in Wahrheit eitel, weil es keine Selbstbefriedigung ist." [1]

3) Die Frage, wie sich die Leidenschaften verhalten zu den Anforderungen der Tugend.

a) Ihr Verhalten zu dem Erforderniß der Selbsterkenntniß.

Als die erste Anforderung an ein tugendhaftes Verhalten, welche in Betracht kommt, wenn die Leidenschaften nach dem Gesetz der Tugend beurtheilt werden, bezeichnet Spinoza die Selbsterkenntniß. „Die erste Grundlage der Tugend ist die Selbsterhaltung nach Anleitung der Vernunft. Wer also sich selbst nicht kennt, der kennt die Grundlage aller Tugenden nicht, und kennt folglich gar keine Tugend. Sodann ist aus Tugend handeln nichts anderes, als nach Anleitung der Vernunft handeln, und wer nach Anleitung der Vernunft handelt, der muß nothwendig wissen, daß sein Handeln nach der Anleitung der Vernunft geschieht. Je mehr einem also die Selbsterkenntniß und mit derselben die Erkenntniß aller Tugenden fehlt, desto weniger handelt er nach Anleitung der Vernunft, d. h. desto geistesunmächtiger ist er." [2] Es fragt sich also, ob bei den Leidenschaften die richtige Selbsterkenntniß sich findet? Doch ist selbstverständlich, daß dieses Kriterium nur auf diejenigen Leidenschaften anzuwenden ist, bei denen es sich um ein Bewußtsein des Geistes von sich selbst handelt. Von diesen aber ist zu sagen, daß jenes erste und wichtigste Merkmal subjectiver Vernünftigkeit, die rechte Selbsterkenntniß, bei ihnen fehlt. Dies tritt am prägnantesten hervor beim Hochmuth und dem Gegensatz desselben, der Selbstverachtung; ist doch jener eine ungerechtfertigt hohe, diese eine ungerechtfertigt geringe Meinung des Menschen von sich selbst, dünkt sich doch der Hochmüthige fälschlich über die Andern hinauf, glaubt doch der, der sich selbst verachtet, fälschlicherweise unter ihnen zu stehen. „Je größer Hochmuth oder Selbst-

---

[1] Eth. 4, Prop. 58, mit der Dem. und dem Schol.
[2] Eth. 4, Prop. 56, Dem.

verachtung, desto größer ist der Mangel an Selbsterkenntniß.“ [1] Und weil Mangel an der richtigen Selbsterkenntniß Geistesunmacht ist, so gilt der Satz: [2] „Hochmuth und Selbstverachtung sind, und zwar je größer sie sind, desto mehr, Zeichen von Unmacht des Geistes.“ Auch darin stehen beide, obgleich sonst einander entgegengesetzt, einander am nächsten. Doch kann Selbstverachtung leichter, als Hochmuth, geheilt werden, weil dieser ein Affect der Freude ist, jene ein Affect der Traurigkeit, und als solcher schwächer, als der Hochmuth. Und es ist mit dem Hochmuth das Streben verbunden, die in ihm liegende falsche Meinung von sich selbst festzuhalten und zu nähren. Daher kommt es, daß der Hochmüthige es liebt, von Schmarotzern oder Schmeichlern umgeben zu sein, welche seiner Geistesunmacht zu Willen sind und seine Thorheit zur Verrücktheit steigern, daß er dagegen edle Männer, welche ihn richtig beurtheilen, nicht um sich haben mag und ihnen aus dem Wege geht. Es würde jedoch zu weit führen, alles Unheil aufzuzählen, das aus dem Hochmuth entspringt, weil die Hochmüthigen allen Leidenschaften unterworfen sind, doch keiner weniger, als der Liebe und dem Mitleid. [3] — Mangel an richtiger Selbsterkenntniß liegt nach Spinoza auch der Demuth zu Grund; deßhalb ist in seiner Anschauung auch die Demuth keine Tugend, und entsteht nicht aus der Vernunft. Denn sie ist Traurigkeit, welche daraus entsteht, daß der Mensch seine Unmacht betrachtet. Die Wahrnehmung der eigenen Unmacht aber ist nicht Selbsterkenntniß, denn zum Selbst, zum Wesen des Menschen gehört die Unmacht nicht; die wahre Selbsterkenntniß ist die Erkenntniß des eigenen Wesens, das heißt, der eigenen Macht; es ist also die Wahrnehmung der eigenen Unmacht nicht Folge der Selbsterkenntniß, sondern Folge einer Hemmung der eigenen Thatkraft. Es entsteht also die Demuth nicht aus der wahren Selbstbetrachtung oder aus der Vernunft; sie ist keine Tugend, sondern eine Leidenschaft. [4] — Aus demselben Grunde, wie die Demuth, ist auch die Reue keine Tugend, oder sie entsteht nicht aus der Vernunft, weil sie ebenfalls eine Traurigkeit ist, der nicht wirkliche Selbsterkenntniß, d. h. nicht das Bewußtsein der eigenen Kraft, sondern die Vorstellung der eigenen Schwäche zu Grunde liegt. „Wer über eine Handlung Reue empfindet, der ist doppelt elend, zuerst weil er von der verkehrten Lust, dann weil er von der Traurigkeit sich

---

[1] Eth. 4, Prop. 55.
[2] Eth. 4, Prop. 56.
[3] Eth. 4, Prop. 57, mit der Dem. und dem Schol.
[4] Eth. 4, Prop. 53 mit der Dem.

besiegen ließ.“ [1] In derselben Weise, wie von der Reue, gilt auch von der Scham, daß sie keine Tugend ist, und nicht aus der Vernunft entspringt, weil ihr keine richtige Selbsterkenntniß, weil ihr kein Bewußtsein der eigenen Kraft zu Grunde liegt. [2] — Was das Ruhmgefühl und das Streben nach Ruhm betrifft, so haben wir bereits gesehen, daß es in zweifacher Form vorhanden sein kann, einmal als Leidenschaft, und sodann als Aeußerung der Vernunft. Daß es aber im ersteren Fall, als das eitle Gefallen am Ruhm und als das eitle Streben nach demselben nicht aus wahrer Selbsterkenntniß hervorgeht, sondern lediglich auf die Meinung des großen Haufens sich stützt, haben wir schon oben gefunden. Eine ähnliche Bewandtniß, wie mit dem Ruhmgefühl, hat es mit der Selbstbefriedigung. „Die Selbstbefriedigung kann aus der Vernunft entspringen, und nur diejenige Selbstbefriedigung, welche aus der Vernunft entspringt, ist die höchste, welche möglich ist. Es ist in der That die Selbstbefriedigung das Höchste, was wir hoffen können; denn Niemand sucht sich selbst um eines fremden Zweckes willen zu erhalten. Und weil diese Selbstbefriedigung mehr und mehr genährt und bestärkt wird durch Lob, und dagegen mehr und mehr getrübt wird durch Tadel, deßhalb lassen wir uns am meisten durch das Streben nach Ruhm leiten, und können ein Leben in der Schande kaum ertragen.“ [3] Die Selbstbefriedigung entspringt dann aus der Vernunft, wenn sie herkommt aus der klaren und deutlichen Betrachtung der Vernunft, oder der Kraft richtig zu erkennen, dieser wahren Macht oder Tugend des Menschen, [4] auch sie also entspringt aus der wahren Selbsterkenntniß. Es versteht sich, daß auch das Ruhmgefühl, das diese Selbstbefriedigung nährt und stärkt, das vernunftgemäße sein muß. Diejenige Selbstbefriedigung dagegen, welche eine Leidenschaft ist, und auf das eitle Ruhmgefühl sich stützt, kann nicht der wahren Selbsterkenntniß entspringen, da sie aus unklaren und verworrenen Ideen herstammt. „Indem der Mensch sich selbst betrachtet, begreift er nur das klar und deutlich oder adäquat, was aus seiner Actionskraft, das heißt aus seiner Macht, richtig zu erkennen, folgt; deßhalb kann bloß aus dieser Betrachtung die höchste Selbstbefriedigung, welche möglich ist, folgen.“ [5]

---

[1] Eth. 4, Prop. 54 mit der Dem.
[2] Eth. 4, Prop. 58, Schol. med.
[3] Eth. 2, Prop. 52 mit dem Schol.
[4] Eth. 4, Prop. 52, Dem.
[5] Ebendaselbst.

Es zeigt sich also durchaus und nach allen Seiten hin, daß wahre Selbsterkenntniß bei Leidenschaften sich nicht findet.

b) Das Verhalten der Leidenschaften zu dem Erforderniß der Erkenntniß der Dinge.

Indeß handelt es sich bei einem vernunftgemäßen Leben noch weiter darum, daß auch die richtige Erkenntniß der Dinge dasselbe leite. Um gewiß zu wissen, wie er zu handeln hat, um mit Sicherheit das Richtige, seinem Nutzen entsprechende zu treffen, bedarf der Mensch der klaren Einsicht in die Beschaffenheit der Objecte seines Handelns. Allein gerade diese fehlt bei den Leidenschaften, die sich ja auf inadäquate, unklare und verworrene Ideen gründen, und daß die Menschen ohne klare Erkenntniß der Objecte diese lieben oder hassen, nach ihnen streben oder sie verabscheuen, sie fördern oder bekämpfen, in Freude oder Traurigkeit sich von ihnen versetzen lassen, das macht die Leidenschaften vom Standpunkt der Vernunft aus verwerflich, denn es macht den Menschen zum Spielball fremder Kräfte, zum Tummelplatz äußerer Gewalten, ihn, der doch ausschließlich nach Tugend handeln und von nichts, als von der Nothwendigkeit der eigenen Natur sich bestimmen lassen und alles nur vom Gesichtspunkt seines eigenen wahren Nutzens ansehen sollte. Spinoza zeigt die Verwerflichkeit der Leidenschaften wegen des in ihnen liegenden Mangels von Erkenntniß der Dinge an einzelnen Beispielen. „Die Affecte der Ueberschätzung und der Unterschätzung anderer sind immer böse“ weil beiden eine irrthümliche Ansicht über andere zu Grunde liegt.[1] Dazu kommt noch als ein weiterer Nachtheil der Ueberschätzung anderer, daß sie leicht in den letzteren eine falsche Meinung über sich selbst hervorruft. Denn „die Ueberschätzung macht den, der überschätzt wird, leicht hochmüthig,“ weil wir leicht triumphiren oder in Freude gerathen, wenn wir sehen, daß andere aus Liebe ungerechtfertigt hoch von uns denken, und weil wir das Gute, das man von uns sagt, gerne glauben, und in Folge davon aus Eigenliebe uns selbst überschätzen.[2] Auch das Mitleiden ist an einem Menschen, der nach Anleitung der Vernunft lebt, an sich böse und nachtheilig, weil das Gute, das daraus folgt, nemlich das Streben, einen andern von seinem Unglück zu befreien, schon aus Vernunftgründen sich ergibt, und weil der, der leicht in Mitleid geräth und von dem Unglück oder den Thränen eines

---

[1] Eth. 4, Prop. 48 mit der Dem.
[2] Eth. 4, Prop. 49 mit der Dem.

andern sich bewegen läßt, oft etwas thut, das ihn nachher reut; denn gar leicht werden wir durch falsche Thränen getäuscht.[1] „Wer recht gelernt hat, daß alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt und nach den ewigen Gesetzen und Regeln der Natur geschieht, der wird wahrlich nichts finden, das des Hasses, des Spottes oder der Verachtung werth wäre, und wird mit Niemand Mitleid haben, sondern wird, soweit die menschliche Kraft reicht, streben, gut zu handeln, wie man sagt, und sich zu freuen." Ferner sagt Spinoza ausdrücklich von Furcht und Hoffnung, daß sie einen Mangel an Erkenntniß und die Unmacht des Geistes anzeigen, und daß aus eben diesem Grund auch Sicherheit, Verzweiflung, Jubel und Niedergeschlagenheit, die im Gefolge von Furcht und Hoffnung auftreten, Zeichen einer kraftlosen Seele seien.[2] Allein dies sind nur einzelne Beispiele einer allen Leidenschaften ohne Unterschied anhaftenden Eigenthümlichkeit, des bei ihnen allen sich findenden Mangels an wahrer Erkenntniß. Und zwar findet sich der letztere auch bei denjenigen Leidenschaften, welche eine Steigerung der Erkenntnißfähigkeit des Geistes in sich schließen, nemlich bei den Leidenschaften der Freude. „Sofern die Freude gut ist, in sofern stimmt sie mit der Vernunft überein (denn sie besteht darin, daß die Actionsfähigkeit des Menschen gemehrt oder gefördert wird), und sie ist eine Leidenschaft nur in sofern, als darin die Actionskraft des Menschen nicht bis zu dem Grad gesteigert ist, daß er sich und seine Handlungen adäquat begreift."[3] Noch vielmehr muß bei denjenigen Leidenschaften, welche eine Verminderung der Aktionskraft des Geistes involviren, Unklarheit und Verworrenheit des Bewußtseins obwalten, und so ist diese ausnahmslos bei allen Leidenschaften vorhanden. „Nur wenn wir ausschließlich nach dem Gebot der Vernunft handeln, wissen wir, daß unsere Handlung gut ist." „Wo wir aus Leidenschaft handeln, wissen wir nie gewiß, ob unsere Handlung gut sei."[4] „Es sind in Wahrheit alle Begierden, sofern sie aus Leidenschaften in uns entstehen, blind."[5] Gehört es ja doch zum Begriff der Leidenschaft, daß sie ein verworrener Zustand des Bewußtseins, eine confusa idea ist.[6]

---

[1] Eth. 4, Prop. 50 mit der Dem. und dem Schol.

[2] Eth. 4, Prop. 47, Schol.

[3] Eth. 4, Prop. 59, Dem.

[4] Eth. 4, Prop. 50, Dem. und Schol.

[5] Eth. 4, Prop. 58, Schol. fin. pag. 247, und Prop. 59, Schol. fin. pag. 249.

[6] Eth. 3, Affect. general. definit. pag. 197: Affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea etc.

4) Die aus der Kritik der Leidenschaften vom Standpunkte der Vernunft aus für das vernunftgemäße Leben sich ergebende Anforderung der Leidenschaftslosigkeit.

Fassen wir das Urtheil, das sich vom Standpunkt der Vernunft aus über die Leidenschaften ergibt, kurz zusammen, so ist zu sagen: den Leidenschaften kommt theilweise eine relative Nützlichkeit zu in sofern, als die Maßlosigkeiten, die Ausschreitungen, überhaupt die schädlichen Wirkungen vieler Leidenschaften unter Umständen durch andere Leidenschaften vermindert oder neutralisirt werden, und in sofern, als manches, das vom Standpunkt der Vernunft aus objectiv nützlich ist, durch Leidenschaften herbeigeführt und gefördert wird, während andere Leidenschaften unbedingt schädlich sind wegen ihrer vom Standpunkt der Vernunft aus verderblichen Wirkungen, welche das hindern oder vereiteln, was die Vernunft für objectiv nützlich erkennt. Deßhalb wird der Vernünftige einige unter den Leidenschaften an solchen Leuten, die sich doch nicht von der Vernunft leiten lassen, eher begünstigen und für die Vernunftzwecke benützen. Aber alle Leidenschaften sind blind, keine ist eine Tugend, weil bei keiner klare Erkenntniß sich findet, sie sind alle das Gegentheil eines vernünftigen Verhaltens; und wenn auch manchmal eine Leidenschaft eine andere Leidenschaft einschränkt, innerlich überwunden wird diese dadurch nicht. „Wenn es gleich vorkommen kann, daß ein Habsüchtiger, Ehrgeiziger oder Angsterfüllter des übermäßigen Essens und Trinkens und der Wollust sich enthält, so ist doch Habsucht, Ehrgeiz und Angst kein Gegensatz gegen Ueppigkeit, Trunksucht und Wollust. Denn der Geizige stürzt sich meist voller Gier auf Speisen und Getränke, wenn er sie nur auf fremde Kosten haben kann; der Ehrsüchtige legt sich, wofern er nur hofft, daß nichts herauskomme, in keiner Weise Fesseln an, und wenn er unter Trunkenbolden und Wollüstigen lebt, macht ihn gerade seine Sucht nach Ehre um so geneigter, an ihren Lastern theilzunehmen. Der Angsterfüllte endlich handelt gegen seinen eigenen Willen. Denn wenn er auch seinen Reichthum ins Meer wirft, um sein Leben zu retten, bleibt er doch geizig; und wenn ein Wollüstiger traurig ist, weil er seine Lust nicht befriedigen kann, hört er deßwegen doch nicht auf, ein Wollüstling zu sein.“ [1] Für seine eigene Person wird deßhalb der, der sich von der Vernunft leiten läßt, der Leidenschaften sich enthalten und was bei den Thoren von Gutem durch Leidenschaften herbeigeführt wird, aus Vernunftmotiven erstreben. Denn „die

---

[1] Eth. 3, Affect. def. 48, Explic. pag. 196 f.

aus Leidenschaften entstehenden Begierden wären von gar keinem Nutzen, wenn die Menschen allein von der Vernunft sich leiten ließen.“ [1] „Zu allen Handlungen, zu denen wir durch eine Leidenschaft angetrieben werden, können wir auch ohne diese durch die Vernunft bestimmt werden;“ denn die Traurigkeit ist ja als solche eine Minderung oder Hemmung der Actionskraft des Menschen, die Freude aber schließt, sofern sie Leidenschaft ist, eine Unklarheit und Verworrenheit des Bewußtseins in sich, in Folge deren die ihr entsprechende Actionsfähigkeit an Stärke hinter dem vernünftigen Streben noch zurücksteht, so daß die Kraft zu allen denjenigen Handlungen, welche aus Leidenschaften entspringen, auch den Vernunfttrieben innewohnt. [2] So starke Triebfedern also auch die Leidenschaften sind, und so sehr sie in ihrer Weise nichts anderes, als die Selbsterhaltung des Menschen anstreben, für den Weisen sind sie entbehrlich, er erreicht seine Selbsterhaltung auch ohne sie, und da sie nun wegen ihrer Abhängigkeit von äußeren Ursachen und der ihnen anklebenden Unklarheit und damit Unselbstständigkeit des Geistes durchaus im Gegensatz gegen die Vernunft stehen, so ist Leidenschaftslosigkeit die Anforderung, welche aus der Kritik der Leidenschaften vom Standpunkte der Vernunft aus für ein tugendhaftes, vernunftgemäßes Leben sich ergibt. Nur wenn er gänzlich von den Leidenschaften sich frei hält, kann der Mensch vollkommen vernünftig leben, objectiv vernünftig, indem er bloß erstrebt, was seinem wahren Nutzen dienlich ist, und zu nichts sich fortreißen läßt, das diesem widerstreiten würde, subjectiv vernünftig, indem er der Freiheit des Geistes sich erfreut und mit klarem Blick und selbstbewußter Absicht seinen wohlverstandenen Nutzen sucht.

V. Die Leidenschaftslosigkeit als Bestandtheil des vernunftgemäßen ethischen Lebens.

1) Der Begriff der fortitudo.

Die Leidenschaftslosigkeit bezeichnet Spinoza als fortitudo, als Charakterfestigkeit, Mannhaftigkeit. Zunächst schildert er diese in positiver Beziehung, und theilt sie ein in Seelenstärke und Edelmuth, animositas und generositas. „Alle Thätigkeiten, welche aus Affecten folgen, die zum Geiste gehören, sofern dieser richtig er-

[1] Eth. 4, Prop. 58, Schol. fin. pag. 247, und Prop. 59, Schol. fin. pag. 249.

[2] Eth. 4, Prop. 59 mit der Dem.

kennt, zähle ich zur Charakterfestigkeit, und unterscheide bei dieser als ihre beiden Bestandtheile Seelenstärke und Edelmuth. Unter Seelenstärke verstehe ich das Bestreben, das eigene Sein ausschließlich nach der Vorschrift der Vernunft zu erhalten, unter Edelmuth das Streben, einzig und allein durch die Vorschrift der Vernunft bewogen die Mitmenschen zu unterstützen und in Freundschaft mit ihnen zu leben. Diejenigen Handlungen also, welche ausschließlich den Nutzen des Handelnden beabsichtigen, rechne ich zur Seelenstärke; diejenigen, welche auch den Nutzen des Nebenmenschen anstreben, zum Edelmuth."[1] Aber der Gegensatz dieser Eigenschaften gegen die Leidenschaften erhellt schon daraus, daß ihnen ein Streben eigenthümlich ist, welches aus der Vernunft allein hervorgeht und dieser ausschließlich folgt, während die Leidenschaften gerade in der Abhängigkeit von außen ihr eigentliches Wesen haben; deßhalb wird die fortitudo identificirt mit der wahren Freiheit des Menschen, und alles das zu ihr gerechnet, was in den Propp. 67—72 des vierten Theils der Ethik von dem freien Menschen ausgesagt ist.[2] Deutet doch auch der Name fortitudo auf Kampf, auf Kampf wider die Leidenschaften! Und noch mehr erhellt der Gegensatz der fortitudo gegen die Leidenschaften, wenn wir den Inhalt der ersteren ins Auge fassen. Zu der Seelenstärke rechnet Eth. 3, Prop. 59, Schol. beispielsweise die Mäßigkeit, Nüchternheit, Geistesgegenwart u. s. w.; das Schol. zu Eth. 3, Prop. 56 aber sagt: „die Mäßigkeit, welche wir der Ueppigkeit, die Nüchternheit, welche wir der Trunksucht, endlich die Keuschheit, welche wir der Wollust entgegenzusetzen pflegen, sind keine Leidenschaften, sondern der Ausdruck der Seelenstärke, welche diese Leidenschaften bändigt." In Betreff des Edelmuths aber wird die Leidenschaftslosigkeit als Merkmal desselben hervorgehoben, wenn gesagt wird, daß selbstverständlich ein charakterfester Mann Niemanden hasse, keinem andern zürne, keinen beneide, von Entrüstung und Verachtung sich frei halte und keinerlei Uebermuth hege, sondern die Hindernisse der wahren Erkenntniß, wie Haß, Zorn, Neid, Verhöhnung, Uebermuth und alle derartigen Leidenschaften von sich fern zu halten bestrebt sei;[3] und so heißt es auch in Beziehung auf Ehrgeiz, Habsucht, Ueppigkeit: „nichts kann diesen Affecten entgegengesetzt werden, als Edelmuth und Seelenstärke."[4] Ganz ebenso ist die Leidenschafts-

---

[1] Eth. 3, Prop. 59, Schol. pag. 182.
[2] Eth. 4, Prop. 73, Schol. pag. 258.
[3] Eth. 4, Prop. 73, Schol. pag. 258 f.
[4] Eth. 3, Affect. defin. 48, Explic. pag. 197.

losigkeit ein Stück aller derjenigen einzelnen Aeußerungen der Geisteskraft, welche Spinoza zur näheren Beschreibung der fortitudo anführt. Sehen wir denn die einzelnen Züge eines leidenschaftslosen Verhaltens näher an.

2) Die Seelenstärke (animositas).

Zu der Seelenstärke gehört vor allem die Freiheit von den bei den freudigen Affecten gewöhnlichen Ausschreitungen und von dem einseitigen Hängen an einzelnen Lustgefühlen. Nicht nur, daß bei einer Begierde, welche aus der Vernunft entspringt, eine solche Ausschreitung nie sich finden kann, weil eine solche Begierde das Wesen oder die Natur des Menschen selbst ist, sofern diese bestimmt ist zu einer Thätigkeit, welche ausschließlich aus dem Wesen der menschlichen Natur als solcher zu begreifen ist, und also, wenn bei einer solchen Begierde eine Ausschreitung möglich wäre, die menschliche Natur über sich selbst hinausschreiten würde, was ja nicht sein kann:[1] sondern die Vernunft widersetzt sich auch, wie wir schon sahen, den Ausschreitungen der Leidenschaften; im Gegensatz gegen die Ueppigkeit zeigt sich die Stärke der Seele in der Mäßigkeit, die Trunksucht überwindet sie durch Nüchternheit, die Wollust durch Keuschheit;[2] in Betreff der letzteren sagt noch ausdrücklich Eth. 4, Append. Cap. 20: „Was die Ehe betrifft, so ist sicher, daß sie mit der Vernunft übereinstimmt, wenn die Neigung zu dem ehelichen Zusammenleben nicht bloß durch Schönheit angefacht ist, sondern auch aus dem Wunsch, Kinder zu erzeugen und weise zu erziehen, hervorgeht, und außerdem, wenn die Liebe beider Theile, die des Mannes und des Weibes, nicht bloß auf die Schönheit, sondern vor allem auf die Freiheit des Geistes sich gründet."

Die Leidenschaftslosigkeit des vernunftgemäßen Verhaltens zeigt sich weiter auch darin, daß ein solches nach dem Grundsatz sich richtet: „die Tugend des freien Mannes zeigt sich eben so groß im Vermeiden, als im Ueberwinden von Gefahren." Denn blinde Kühnheit und Furcht sind Leidenschaften, welche gleich groß sein können, und folglich gehört eben so große Tugend (Thatkraft) des Geistes oder ein eben so großer Grad von Mannhaftigkeit[3] dazu, um die Kühnheit, wie um die Furcht zu überwinden. Der freie Mann beweist also ebenso große Seelenstärke

---

[1] Eth. 4, Prop. 61 mit der Dem.

[2] Eth. 3, Prop. 56, Schol. pag. 179.

[3] aeque magna animi virtus seu fortitudo requiritur etc.

durch rechtzeitige Flucht, wie durch Kampf, oder ein freier Mann wählt mit gleich großer Seelenstärke oder Geistesgegenwart wie den Kampf, so auch die Flucht.[1] Unter Gefahr ist hier alles zu verstehen, was ein Uebel, wie Traurigkeit, Haß, Zwietracht u. s. w. hervorrufen kann.[2]

Ein weiterer Zug der Seelenstärke ist der, daß der Geist unabhängig ist von den Stimmungen des Augenblicks und durch momentan vorhandene Verhältnisse der Gegenwart sich nicht beirren läßt in seinem Streben nach dem, was er an sich als gut erkennt, daß er den Leidenschaften, welche mit der Vorstellung der Zeit zusammenhängen, keinen Einfluß auf seine Stimmung gestattet und in seinem Streben von dem Unterschied von Gegenwart und Zukunft sich unberührt erhält. Denn was die Vernunft als ein Gut erkennt, das erkennt sie als ein solches nicht mit Rücksicht auf augenblickliche Verhältnisse, nicht für diese oder jene Zeit, sondern sie erkennt es als ein Gut, das immer sich selbst gleich bleibt, als ein Gut, das ewig und unveränderlich, das unter allen Umständen ein Gut ist, und deßhalb erstrebt sie es auch nicht um vorübergehender, momentan vorliegender Verhältnisse willen, sondern lediglich seinem inneren Werth zu lieb und nach Maßgabe desselben. „Sofern der Geist die Dinge nach Anleitung der Vernunft begreift, wird er in dieselbe Stimmung versetzt, ob es sich nun um den Gedanken an etwas Künftiges oder Vergangenes, oder um den Gedanken an etwas Gegenwärtiges handelt.[3] Denn was irgend der Geist nach Anleitung der Vernunft begreift, das begreift er alles unter derselben Form der Ewigkeit oder der Nothwendigkeit, und hat darüber immer dieselbe Gewißheit. Deßhalb begreift der Geist etwas nach derselben Nothwendigkeit, ob es sich nun um die Idee von etwas Zukünftigem oder Vergangenem, oder ob es sich um die Idee von etwas Gegen-

---

[1] Homini igitur libero aeque magnae animositati fuga in tempore, ac pugna ducitur: sive homo liber eadem animositate seu animi praesentia, qua certamen, fugam eligit.

[2] Eth. 4, Prop. 69 mit der Dem., dem Coroll. und Schol.; daß Spinoza übrigens mit diesen Sätzen nicht der Feigheit, namentlich nicht der Feigheit im Krieg, das Wort reden will, erhellt aus den in der Dem. und dem Schol. zu Prop. 72 ausgesprochenen Grundsätzen, nach denen die Vernunft eine jede Handlungsweise verbietet, welche, wenn sie von allen befolgt würde, der Gesammtheit und mit ihr also auch dem Einzelnen Schaden bringen würde.

[3] Quatenus mens ex rationis dictamine res concipit, aeque afficitur, sive idea sit rei futurae vel praeteritae, sive praesentis.

wärtigem handelt, und hat dabei dieselbe Gewißheit, und die Idee ist in allen drei Fällen gleich wahr, d. h. sie hat immer dieselben Eigenthümlichkeiten einer wahren Idee, und deßwegen wird der Geist, sofern er nach Anleitung der Vernunft die Dinge begreift, in dieselbe Stimmung versetzt, ob es sich nun um etwas Zukünftiges oder Vergangenes, oder um etwas Gegenwärtiges handelt."[1] Auf dem Standpunkt der reinen Vernunft würde der Geist Künftiges mit demselben Affect betrachten, wie Gegenwärtiges, und würde ein Gut, das er als künftig begriffe, ganz ebenso begehren, als ob es gegenwärtig wäre, ganz im Gegensatz gegen die aus der Imagination folgenden Stimmungen, bei denen die Vorstellung von etwas Gegenwärtigem den Geist stärker erregt, als die von etwas Zukünftigem, und bei denen der Satz gilt, daß das Bestreben, welches aus der wahren Erkenntniß von gut und böse entspringt, wenn diese auf die Zukunft geht, nur um so leichter zurückgedrängt werden kann durch die Begierde nach Dingen, welche in der Gegenwart angenehm sind.[2] Aus diesem Grundgesetz eines vernunftgemäßen Verhaltens, in Verbindung mit der andern selbstverständlichen Regel, daß wir der Anleitung der Vernunft gemäß von zwei Gütern, zwischen welchen wir zu wählen haben, das größere, und von zwei Uebeln das kleinere erstreben,[3] folgt nun der Satz: „Ein größeres Gut in der Zukunft werden wir nach Anleitung der Vernunft einem geringeren gegenwärtigen vorziehen, und ein geringeres Uebel in der Gegenwart einem größeren in der Zukunft,"[4] und ferner: „Ein geringeres Uebel in der Gegenwart, welches ein größeres Gut in der Zukunft zur Folge hat, werden wir begehren, und ein kleineres Gut

---

[1] Eth. 4, Prop. 62 mit der Dem.

[2] Eth. 4, Prop. 62, Schol. pag. 251.

[3] Eth. 4, Prop. 65.

[4] Eth. 4, Prop. 66: Bonum majus futurum prae minore praesenti, et malum praesens minus, quod causa est futuri alicujus mali, ex rationis ductu appetemus. Die zweite Hälfte dieses Satzes: et malum praesens minus etc. kann unmöglich richtig sein, da sie lediglich keinen Sinn hat; nach Analogie der ersten Hälfte korrigiren wir: et malum praesens minus pro majore futuro appetemus. Der Druckfehler stammt wohl aus der Verwechslung mit dem Coroll. zu dieser Prop. pag. 254: Malum praesens minus, quod est causa majoris futuri boni, ex rationis ductu appetemus, et bonum praesens minus, quod causa est majoris futuri mali, negligemus.

in der Gegenwart, aus welchem für die Zukunft ein größeres Uebel folgt, werden wir verschmähen,"[1] weil jenes Uebel durch seine Folge in Wahrheit ein Gut, jenes Gut durch seine Folge in Wahrheit ein Uebel ist.

Endlich ist es ein Grundgesetz der Seelenstärke, daß es für sie keinen Affect der Traurigkeit gibt, daß vielmehr alle ihre Bestrebungen aus Freude, welche keine Leidenschaft ist, entspringen, daß deßhalb auch die Idee des Bösen den Geist nicht direkt beeinflußt, sondern daß dieser nur indirekt, indem er das Gute erstrebt, das Böse flieht;[2] darum gestattet der Vernünftige der Furcht keinen Einfluß auf sich. „Wer sich von Furcht leiten läßt und Gutes thut, um Bösem zu entgehen, folgt nicht der Vernunft."[3] Insbesondere läßt sich der, der allein nach Anleitung der Vernunft lebt, nicht von der Furcht vor dem Tode bestimmen; der Freie „denkt vielmehr an nichts weniger, als an den Tod, und seine Weisheit ist nicht die Betrachtung des Todes, sondern des Lebens."[4] Ja auch von Hoffnung läßt er sich, da auch diese stets unsicher und von Traurigkeit begleitet ist, so wenig als möglich beeinflussen: „Je mehr wir bestrebt sind, nach Anleitung der Vernunft zu leben, desto mehr bemühen wir uns, von Hoffnung möglichst wenig abzuhängen, von Furcht uns frei zu machen und so viel es uns möglich ist, die Herren unseres Geschicks zu sein, und unsere Handlungen nach einem festen vernünftigen Plane einzurichten."[5]

3) Der Edelmuth (generositas).

Ein Hauptzug des Edelmuths ist vor allem Freiheit von denjenigen Leidenschaften, welche das friedliche Zusammenleben der Menschen stören, wie Haß, Zorn, Neid, Entrüstung, Verachtung, Verhöhnung, Uebermuth.[6] An die Stelle dieser Leidenschaften tritt bei dem Edel-

[1] Eth. 4, Prop. 66, Coroll. cf. Eth. 4, Prop. 62, Schol. pag. 251.

[2] Eth. 4, Prop. 63, Coroll. mit der Dem. pag. 252.

[3] Eth. 4, Prop. 63.

[4] Eth. 4, Prop. 67. Die Prop. wird gestützt durch den Satz, daß der Freie das Gute direkt erstrebe, d. h. thätig zu sein, zu leben, und sich selbst zu erhalten auf Grund der Begierde, seinen Nutzen zu suchen.

[5] Eth. 4, Prop. 47, Schol. pag. 240.

[6] Eth. 4, Prop. 73, Schol. pag. 258 f.

müthigen wahre Bescheidenheit,[1] Sanftmuth, Ehrbarkeit,[2] das Streben, den Haß anderer durch Liebe zu überwinden, und der Wunsch, daß das Vernunftgut allen Menschen zu Theil werde.[3] Von besonderer Wichtigkeit ist das Bestreben, Haß durch Liebe und Wohlthaten zu überwinden. „Wer nach Anleitung der Vernunft lebt, wird bestrebt sein, Haß, Zorn, Verachtung anderer gegen sich mit Liebe oder mit Edelmuth zu vergelten, um dadurch andere von diesen bösen Leidenschaften zu befreien," da er für sich selbst nach Kräften bestrebt sein muß, nicht der Spielball dieser Leidenschaften zu sein, und daher auch sich bemühen

[1] Eth. 3, Prop. 59, Schol. pag. 182 sagt: Modestia, clementia etc. species generositatis sunt, die Explic. zu der Affect. definit. 48, pag. 196 dagegen: Modestia species est ambitionis. Es gibt also nach Spinoza eine wahre und eine falsche Bescheidenheit, wie es ein vernunftgemäßes und ein eitles Streben nach Ruhm gibt. Deutlich spricht sich hierüber aus Eth. 4, Append. cap. 25, pag. 264: „Die Bescheidenheit, d. h. die Begierde, anderen zu gefallen, gehört, wenn sie durch die Vernunft bestimmt wird, zur Pietät. Aber wofern sie aus Leidenschaft entspringt, ist sie Ehrgeiz, oder eine Begierde, nach welcher die Menschen meist unter dem Scheine falscher Pietät Zwietracht und Streitigkeiten erregen. Denn wer den Andern mit Rath oder That behilflich zu sein wünscht, daß sie zugleich mit ihm selbst das höchste Gut genießen, der wird bemüht sein, ihre Liebe sich zu erwerben, nicht aber ihre Bewunderung auf sich zu ziehen, damit eine Jüngerschaft nach ihm sich nenne (ut disciplina ex ipso habeat vocabulum), und wird durchaus bestrebt sein, keinerlei Ursache zum Neid zu geben. In den gemeinsamen Unterredungen wird er sich hüten die Fehler der Menschen darzulegen; von der menschlichen Unmacht wird er nur wenig, viel dagegen von der menschlichen Tugend (Thatkraft) oder Macht reden und zeigen, auf welchem Wege es dahin gebracht werden könne, daß die Menschen, nicht aus Furcht oder Abneigung, sondern ausschließlich durch den Affect der Freude bewogen, nach Kräften der Vorschrift der Vernunft gemäß zu leben sich bemühen."

[2] Die Ehrbarkeit (honestas) ist Eth. 4, Prop. 37, Schol. I pag. 230 definirt als die Begierde dessen, der nach Anleitung der Vernunft lebt, seine Mitmenschen sich zu Freunden zu machen. Es fällt das mit der Definition der generositas Eth. 3, Prop. 59, Schol. pag. 182 zusammen. Das Eigenthümliche der Ehrbarkeit, wodurch sie als eine Art der generositas erscheint, liegt in den Worten des Schol. I der Prop. 37 p. 4: „ehrbar nenne ich das, was Menschen, die nach Anleitung der Vernunft leben, loben, und dagegen schimpflich (turpe), was Freundschaft zu schließen verhindert." Demnach erscheint die Ehrbarkeit als das Bestreben, dadurch mit andern in Freundschaft sich zu verbinden, daß man thut, was solche loben, die nach dem Vernunftgesetz leben.

[3] Eth. 4, Prop. 73, Schol. pag. 259.

wird, andere von ihrer Herrschaft los zu machen. „Wer Beleidigungen wieder mit Haß zu vergelten sucht, hat wahrlich ein elendes Leben. Wer dagegen Haß durch Liebe zu überwinden strebt, der führt seinen Kampf gegen denselben gewiß freudig und sicher, er widersteht ebenso leicht einem Einzigen, als mehreren, und braucht dazu keine Hilfe des Glücks; die von ihm Besiegten aber weichen gerne, nicht mit geschwächter, sondern mit gestärkter Kraft." [1] Vom Mitleiden dagegen darf sich der, der nach dem Gesetz der Vernunft lebt, nicht hinreißen lassen, er muß, weil es eine blinde Leidenschaft ist, von den Regungen desselben sich möglichst frei erhalten. [2]

Einige weitere Züge in dem Verfahren, auf vernunftgemäße Weise und mit Umgehung der Leidenschaften das friedliche Zusammenleben mit anderen herbeizuführen und zu befestigen, sind in Folgendem aufgezeigt: „Ein freier Mann, der unter Thoren lebt, sucht, so viel ihm möglich ist, den Wohlthaten derselben auszuweichen." Denn ein Thor, der einem andern Menschen eine Wohlthat erzeigt hat, wird den Werth derselben nach seinem Urtheil bemessen, und wenn er sieht, daß der Empfänger sie geringer anschlägt, betrübt werden. Aber der freie Mann strebt die anderen Menschen in Freundschaft mit sich zu verbinden und nicht andern ihre Wohlthaten nach ihrem Belieben in gleicher Weise zu vergelten, sondern sich und andere bloß dem freien Urtheil der Vernunft zu unterwerfen und allein das zu thun, was er selbst für das Wichtigste erkannt hat. Um also nicht den Thoren ein Gegenstand des Hasses zu werden, und um nicht ihren Gelüsten, sondern der Vernunft allein zu gehorchen, wird der freie Mann nach Möglichkeit ihren Wohlthaten auszuweichen suchen. Doch hat diese Möglichkeit ihre Grenzen. Denn wenn Menschen auch Thoren sind, so sind sie doch Menschen, welche in Nothfällen menschliche Hilfe, die ja die beste ist, gewähren können, und so geschieht es oft, daß es unvermeidlich ist, von ihnen eine Wohlthat anzunehmen und somit auch nach ihrem Sinn sich ihnen dankbar zu zeigen. Hiezu kommt, daß man auch bei dem Bestreben, Wohlthaten auszuweichen, vorsichtig sein muß, um nicht den Schein zu erwecken, als würde man sie verachten oder hätte man aus Geiz Angst, sie wieder vergelten zu müssen. Das hieße die Leute beleidigen in dem Augenblick, in welchem man ihrem Haß zu entfliehen sucht." [3]

---

[1] Eth. 4, Prop. 46 mit Dem. und Schol. Die Freigebigkeit (largitas) wird hiehergezählt Eth. 4, Append. Cap. 17, pag. 263.

[2] Eth. 4, Prop. 50, Coroll.

[3] Eth. 4, Prop. 70, mit Dem. und Schol.

„Nur freie Menschen sind gegenseitig vollkommen dankbar, weil nur sie sich gegenseitig durchaus nützlich sind und in der innigsten Freundschaft mit einander stehen, und mit gleich starker Liebe sich gegenseitig wohlzuthun streben, während der Dank, welchen Leute einander abstatten, die der blinden Begierde folgen, meistens eher ein Handelsgeschäft oder eine Jagd nach Gewinn, als Dankbarkeit ist. Undankbarkeit dagegen ist zwar kein Affect, aber sie ist dennoch schimpflich, weil sie in der Regel das Zeichen von übermäßigem Haß, Zorn, Hochmuth oder Geiz ist. Denn wer aus Thorheit Geschenke zu vergelten nicht versteht, ist nicht undankbar, und noch viel weniger der, der sich durch Geschenke von einer unsittlichen Person nicht bewegen läßt, ihren Lüsten zu fröhnen, oder von einem Dieb, seinen Diebstahl zu verheimlichen. Ein solcher beweist vielmehr eine Charakterfestigkeit,[1] die durch keine Geschenke sich bestechen läßt, sich oder dem gemeinsamen Wohle zu schaden.“[2]

Ein weiteres Gesetz für das Zusammenleben der Menschen lautet: „Ein freier Mann handelt nie treulos, sondern immer mit Redlichkeit. Denn wenn ein freier Mensch vermöge seiner Freiheit treulos handeln würde, so würde er dies nach Anleitung der Vernunft thun, und treulos handeln wäre eine Tugend, und folglich wäre es für einen jeden zum Zweck seiner Selbsterhaltung das Gerathenste, treulos zu handeln, d. h. es wäre für die Menschen das Gerathenste, nur in Worten friedlich, in der That aber feindlich gegen einander zu sein, was ja absurd wäre. Fragt man nun, ob nicht, wenn Jemand durch Treulosigkeit vor augenblicklicher Todesgefahr sich retten könnte, das Interesse der Selbsterhaltung rathen würde, er solle treulos sein, so ist ebenfalls zu antworten: Wenn dies die Vernunft in diesem Fall räth, so räth sie es allen Menschen, und dann räth die Vernunft überhaupt den Menschen, sie sollen bloß mit Treulosigkeit zu gegenseitiger Hilfe und gemeinsamen Recht sich verbinden, d. h. sie sollen sich nur zu einem solchen gemeinsamen Recht verbinden, das kein gemeinsames Recht ist, was absurd wäre.“[3]

Ferner gehört hieher die schon genannte Regel, daß ein Mensch, der sich von der Vernunft leiten läßt, freier ist im Staate, wo er dem gemeinsamen Gesetz unterworfen ist, als in der Einsamkeit, wo er nur sich selbst gehorcht, daß er aber das gemeinsame Recht des Staates

---

[1] hic contra animum habere constantem ostendit.

[2] Eth. 4, Prop. 71 mit Dem. und Schol.

[3] Eth. 4, Prop. 72 mit Dem. und Schol.

befolgt nicht aus Furcht, sondern im Interesse vernunftgemäßer Selbsterhaltung.[1]

Endlich aber hat alles vernunftgemäße Streben, und besonders auch aller Gegensatz gegen die Leidenschaftlichkeit seinen letzten Halt und seine feste, unverrückbare Grundlage in der Erkenntniß Gottes. Religion, Pietät ist das alles tugendhafte Leben in seinen sämmtlichen Aeußerungen durchdringende Motiv.[2] „Der charakterfeste Mann wird vor allem das bedenken, daß alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt.“[3]

4) Das Verhältniß der fortitudo zur adäquaten Erkenntniß. Die Autonomie der Vernunft.

Ueberblicken wir die zur Charakterfestigkeit (fortitudo) gehörenden Züge, so ist deutlich, daß der ihr wesentliche Gegensatz gegen die Leidenschaften durchaus auf der Eigenthümlichkeit der adäquaten Erkenntniß und dem Gegensatz derselben gegen die inadäquaten Ideen beruht. Die Excesse der Freude führen stets Unklarheit des Bewußtseins und eine Störung der Erkenntnißfähigkeit des Geistes mit sich, weil bei ihnen die Harmonie im menschlichen Körper aufgehoben ist; deßhalb müssen die Excesse der Freude vom vernunftgemäßen ethischen Leben ausgeschlossen sein. Die Dauer der Dinge kann nicht adäquat begriffen werden, die Zeitvorstellung ist eine mangelhafte Erkenntniß, deßhalb darf sie auf das vernunftgemäße ethische Leben keinen Einfluß üben. Eine positive Erkenntniß des Bösen gibt es nicht, darum kann auch das vernunftgemäße ethische Leben in keiner Weise direct auf das Böse Rücksicht nehmen, sondern diesem nur indirect sich entgegensetzen. Traurigkeit ist eine Minderung der Denkkraft des Geistes, deßhalb ist sie, wenn auch an dem Leidenschaftlichen bisweilen nützlich, doch an dem Vernünftigen selbst stets verwerflich und zu vermeiden. Was das friedliche Zusammenleben der Menschen stört, das gefährdet mit der Sicherheit des Lebens und der Erhaltung des Körpers in seiner Actionsfähigkeit zugleich die Erkenntnißfähigkeit des Geistes, darum weg mit allen derartigen Leidenschaften! Dagegen ist es ein Vernunftgebot, weil es ein Gebot der Selbsterhaltung ist, das friedliche Zusammenleben der Menschen zu fördern nach denjenigen Grundsätzen, welche mit voller Klarheit als das Mittel hiezu erkannt werden daraus, daß sie aus

[1] Eth. 4, Prop. 73 mit der Dem.
[2] Eth. 4, Prop. 37, Schol. I, pag. 230. Append. Cap. 15, pag. 262.
[3] Eth. 4, Prop. 73, Schol. pag. 259.

dem Wesen dieses Zusammenlebens folgen, weil es ein Selbstwiderspruch wäre, jenes Zusammenleben anzustreben und es zugleich durch Nichtbefolgung der einzig sicheren Bedingungen desselben zu zerstören; daher die vollkommene gegenseitige Dankbarkeit, daher die unbedingte, von aller Treulosigkeit und Tücke freie Redlichkeit der freien Menschen gegeneinander, daher ihr Wunsch, durch Edelmuth Feinde zu Freunden zu machen und Jedermann in Liebe sich zu verbinden, und keinerlei Anlaß zum Haß zu geben; daher ihr freiwilliger Gehorsam gegen das Staatsgesetz. Es ist eine Eigenthümlichkeit der adäquaten Erkenntniß, daß sie auf dem, was allen gemeinsam ist, beruht und darauf sich bezieht; daher das Bestreben des Vernünftigen, des Vernunftgutes alle seine Mitmenschen theilhaftig zu machen. Es ist eine Eigenthümlichkeit der adäquaten Erkenntniß, daß sie die Dinge nur so begreift, wie sie an sich sind, nur nach ihren ewigen Qualitäten, nur nach ihrer nothwendigen, stets unveränderlichen Beschaffenheit; deßhalb hat auch das vernunftgemäße ethische Streben nur das zum Ziel, was unveränderlich gut ist. Endlich aber ist die Idee Gottes das eigentliche Fundament der Vernunfterkenntniß; die Idee Gottes ist es auch, welche dem vernunftgemäßen ethischen Leben sein Fundament, seinen eigentlichen Halt gibt. So ist die fortitudo, was sie ihrem Begriff nach sein soll, die konsequente Bethätigung der Selbstständigkeit des Geistes, der reine Ausdruck der Autonomie der Vernunft. Denn unbeirrt durch fremde Gewalten und unberührt von ihrem Einfluß thut und erstrebt der Geist hier bloß, was seinem eigenen Wesen angemessen ist, in klarer Erkenntniß seiner selbst und der Dinge sucht er seinen Nutzen, er folgt in bewußter Absicht und im freudigen Gefühl seiner Kraft nur der inneren Nothwendigkeit seiner eigenen Natur, und das ist nach Spinoza das einzig richtige Motiv, das ist das wahrhaft menschenwürdige Leben. „Hieraus sehen wir leicht, welch' ein Unterschied ist zwischen einem Menschen, der sich allein durch die Leidenschaften oder durch die bloße Meinung leiten läßt, und einem solchen, der der Vernunft folgt. Jener handelt, ob er nun will oder nicht will, ohne zu wissen was er thut; dieser aber richtet sich nach Niemand, als nach sich selbst, und thut nur das, was er als das Wichtigste im Leben erkennt und darum auch am meisten begehrt. Deßhalb nenne ich jenen einen Knecht, diesen einen Freien.“ [1]

Einen Beweis der Selbstständigkeit des Geistes, welche der fortitudo zu Grunde liegt, führt Spinoza auch in den Worten an: „Wenn

---

[1] Eth. 4, Prop. 66, Schol. pag. 254.

wir auch nicht wüßten, daß unser Geist ewig ist, so würden wir doch Pietät und Frömmigkeit und überhaupt alles, was nach unseren Ausführungen im 4ten Theil zur Seelenstärke und dem Edelmuth gehört, für das Wichtigste halten. Denn das erste und einzige Fundament der Tugend oder eines rechten Lebens ist das Streben nach dem eigenen wahren Nutzen, der ohne die Rücksicht auf die Ewigkeit des Geistes festgestellt werden kann. Die gewöhnliche Ueberzeugung des großen Haufens ist freilich eine andere. Denn die meisten scheinen zu glauben, daß sie nur dann frei seien, wenn sie ihren Lüsten fröhnen dürfen und daß sie um ihr Recht kommen, wenn sie angehalten werden, nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes zu leben. Pietät also und Frömmigkeit und überhaupt alles, was zur Charakterstärke (fortitudo) gehört, halten sie für Lasten, und hoffen, diese nach dem Tod ablegen zu dürfen und dagegen den Lohn für das, was sie als Knechtschaft ansehen, nemlich für Pietät und Frömmigkeit zu empfangen. Und nicht nur diese Hoffnung, sondern auch und hauptsächlich die Furcht vor schrecklichen Strafen nach dem Tode ist der Beweggrund für sie, nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes, soviel ihre Armseligkeit und Geistesunmacht es gestattet, zu leben; und wenn nicht diese Furcht und Hoffnung bei den Menschen sich finden würde, und sie im Gegentheil glauben würden, daß der Geist mit dem Körper untergehe und die unglücklichen, von der Last der Frömmigkeit erdrückten Leute kein weiteres Leben vor sich haben, so würden sie aufs neue dem eigenen Gutdünken folgen und nach ihren Lüsten in allen Stücken sich richten und lieber vom Schicksal sich beherrschen lassen, als selbstständig handeln. Es kommt mir das nicht weniger ungereimt vor, als wenn einer deßwegen, weil er nicht ewig mit guten Speisen seinen Körper nähren zu können glaubt, lieber mit Gift und todbringenden Dingen sich sättigen wollte; oder wenn einer deßwegen, weil er den Geist nicht als ewig oder unsterblich ansieht, lieber keinen Verstand haben und ohne Vernunft leben wollte, was ja so absurd ist, daß es kaum eine nähere Beachtung verdient.“ [1]

---

[1] Eth. 5, Prop. 41 mit Dem. und Schol.

Viertes Kapitel.

Das aus der dritten Stufe der Erkenntniß sich entwickelnde ethische Leben oder die intellectuelle Liebe zu Gott.

1) Die Genesis der intellectuellen Liebe zu Gott aus der Erkenntniß der dritten Stufe.

Die Genesis der Liebe zu Gott deducirt Spinoza zunächst nicht speciell aus der Erkenntniß der dritten Stufe, sondern vorläufig nur im allgemeinen aus der auf die Erkenntniß Gottes bezogenen Selbstbetrachtung des Geistes. „Wer sich und seine Affecte klar und deutlich erkennt, der liebt Gott, und um so mehr, je mehr er sich und seine Affecte versteht. Denn wer sich und seine Affecte klar und deutlich erkennt, der freut sich (nach Prop. 53 p. 3.), und zwar ist diese seine Freude begleitet von der Idee Gottes, und folglich liebt er Gott, und um so mehr, je mehr er sich und seine Affecte versteht.“ [1] Nach dieser Deduction entsteht die Liebe gegen Gott daraus, daß der Geist bei der Betrachtung seiner eigenen Kraft sich freut, und, indem er Gott als die Ursache dieser seiner Kraft und also auch seiner Freude erkennt, von Liebe zu Gott erfüllt wird; denn daß es sich bei der Freude des Menschen über sich selbst, welche die Liebe zu Gott, indem dieser als ihre Ursache erkannt wird, hervorruft, um die Freude über die eigene Kraft handelt, erhellt nicht nur daraus, daß die klare und deutliche Selbsterkenntniß, aus der die Freude über sich selbst entspringt, nach Spinoza immer die Erkenntniß der eigenen, dem Wesen des Menschen einwohnenden Kraft ist, und daß Freude bei Spinoza immer ein Kraftgefühl bedeutet, sondern es geht auch noch ganz zweifellos daraus hervor, daß der Satz: „wer sich und seine Affecte klar und deutlich erkennt, der freut sich,“ ausdrücklich auf den Satz Eth. 3, Prop. 53 gestützt wird, welcher lautet: „Wenn der Geist sich selbst und seine Thatkraft (suam agendi potentiam) betrachtet, so freut er sich, und um so mehr, je deutlicher er sich und seine Actionskraft sich vorstellt,“ ein Satz, der in der Dem. wiederum durch den weiteren gestützt wird: „Wenn der Geist sich selbst betrachtet, so geht er eben hiedurch zu größerer Vollkommenheit über.“ Daß die Erkenntniß Gottes, vermöge deren der Geist diesen als die Ursache seiner Kraft und damit auch seiner Freude über sich selbst weiß, speciell die Erkenntniß der dritten Stufe sei, ist

---

[1] Eth. 5, Prop. 15 mit der Dem.

hier, in der soeben angeführten Prop. 15 p. 5. nicht gesagt; diese bezieht sich vielmehr nur im allgemeinen darauf, daß alle Affectionen des menschlichen Körpers auf die Idee Gottes bezogen werden können, indem von ihnen allen der Geist irgendwie einen klaren und deutlichen Begriff bilden könne, was ja ihre Beziehung auf Gott in sich schließt,[1] wie wir dies als Spinoza's Satz bei der Erkenntnißlehre desselben kennen gelernt haben, so daß die Liebe zu Gott mit allen Affectionen des Körpers verbunden sei und durch sie alle hervorgerufen und genährt werde.[2] Allein daß die Liebe zu Gott im höchsten Sinn aus der Erkenntniß der dritten Stufe folge, so daß diese die eigentliche Quelle derselben bildet und in specifischem Sinn als ihre Grundlage anzusehen ist, ergibt sich nun doch auch schon aus dem bisher über die Genesis der Liebe zu Gott Gesagten. Und zwar in doppelter Beziehung. Einmal deßwegen, weil die Erkenntniß der dritten Stufe die höchste und vollkommenste Kraftäußerung des Geistes ist, und also auch die Freude desselben über sich selbst, die ja ein Moment in der Liebe zu Gott ist, im höchsten Maß und in der vollkommensten Weise aus seiner Betrachtung dieser seiner höchsten Kraftäußerung sich ergeben muß; und sodann deßhalb, weil das Begründetsein der Thatkraft des Geistes in Gott, um dessen willen sich die Liebe des Geistes auf Gott richtet, in der Erkenntniß der dritten Stufe am vollständigsten begriffen wird. In dieser Weise zeigt denn auch Spinoza, daß die Liebe zu Gott im eminenten Sinn aus der Erkenntniß der dritten Stufe folge: „Die höchste Tugend des Geistes ist die Erkenntniß der Dinge nach der Weise der dritten Stufe."[3] „Aus dieser Erkenntniß der dritten Stufe entspringt die höchste Selbstbefriedigung des Geistes, welche es geben kann. Denn die höchste Tugend (Kraftäußerung) des Geistes ist, Gott erkennen, das heißt die Dinge verstehen mittelst der Erkenntniß der dritten Stufe, und diese Tugend ist um so größer, je mehr der Geist die Dinge in der Weise der dritten Stufe erkennt, und folglich geht der, der auf diese Weise die Dinge erkennt, zu der höchsten Vollkommenheit über, und gewinnt demnach die höchste Freude, eine Freude, welche begleitet ist von der Idee seiner selbst und seiner Tugend (Thatkraft); deßhalb entspringt aus der Erkenntniß dieser Stufe die höchste Selbstbefriedigung, welche möglich ist."[4]

---

[1] Eth. 5, Prop. 14 mit der Dem.
[2] Eth. 5, Prop. 16, Dem.
[3] Eth. 5, Prop. 25.
[4] Eth. 5, Prop. 27 mit der Dem.

„Was wir irgend mittelst der Erkenntniß der dritten Stufe verstehen, das ergötzt uns, und zwar so, daß die Idee Gottes als Ursache diese Erkenntniß begleitet. Denn aus dieser Erkenntniß entspringt die höchste Befriedigung, d. h. Freude des Geistes, und zwar begleitet von der Idee seiner selbst, und folglich auch von der Idee Gottes als der Ursache.“ [1] Denn „sofern unser Geist sich selbst und seinen Körper unter der Form der Ewigkeit erkennt — und das ist ja die Erkenntniß der dritten Stufe — hat er nothwendig die Erkenntniß Gottes, und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott begriffen wird. Die Dinge unter der Form der Ewigkeit begreifen heißt sie begreifen als vermöge des Wesens Gottes real seiend oder vermöge dieses Wesens die Existenz in sich schließend.“ [2] Das Resultat dieser Argumentation zieht Spinoza mit den Worten: [3] „Aus der dritten Stufe der Erkenntniß entspringt mit Nothwendigkeit die vernunftgemäße Liebe zu Gott (amor Dei intellectualis). Denn aus der Erkenntniß dieser Stufe entspringt Freude, begleitet von der Idee Gottes als Ursache, das heißt die Liebe zu Gott, nicht sofern wir ihn als gegenwärtig imaginiren, sondern sofern wir das ewige Sein Gottes vernünftig begreifen, und dies ist es, was ich die vernunftgemäße Liebe zu Gott nenne.“ [4] In derselben Weise sagt er: [5] „Im Leben ist es vor allem nützlich, den Verstand oder die Vernunft zu vervollkommnen, und darin allein besteht des Menschen größtes Glück oder seine Seligkeit. Denn Seligkeit ist nichts anderes, als die Selbstbefriedigung der Seele, welche aus der intuitiven Erkenntniß Gottes [6] folgt; den Verstand aber vervollkommnen ist wieder nichts anderes, als Gott und seine Attribute und die Thätigkeiten, welche aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgen, verstehen.“ Es folgt also die intellectuelle Liebe zu Gott recht eigentlich aus der Erkenntniß der dritten Stufe, weil diese die höchste Erkenntniß Gottes und der Abhängigkeit

---

[1] Eth. 5, Prop. 32.

[2] Gemäß der Prop. 30 p. 5, auf welche sich die Dem. der Prop. 32 p. 5 ausdrücklich bezieht.

[3] Eth. 5, Prop. 32, Coroll.

[4] non quatenus ipsum ut praesentem imaginamur, sed quatenus Deum aeternum esse intelligimus, et hoc est, quod amorem Dei intellectualem voco. Es liegt auf der Hand, daß hier der Ausdruck amor intellectualis erklärt werden soll.

[5] Eth. 4, Append. cap. 4, pag. 260.

[6] ex Dei intuitiva cognitione; das ist ja eben das tertium genus cognoscendi.

des Geistes von Gott, und zugleich die Quelle der höchsten Selbstbefriedigung des Geistes über sein seine Kraft begründendes Gesetztsein in Gott ist. Das ist auch der Sinn des Satzes, daß die Erkenntniß der dritten Stufe den Geist mehr afficire, als die der zweiten Stufe und deßhalb mächtiger sei.[1] Die Freude, die Selbstbefriedigung des Geistes und damit auch die Liebe zu Gott folgt in weit höherem Maße aus jener, als aus dieser, weil der Geist in jener sein Wesen als einzelnes in Gott schaut, während er es bei der zweiten Stufe nur abstract aus Gott ableitet mit noch vielem Anderen zugleich, weil er also auch in Folge der Erkenntniß der dritten Stufe ungetheilter, unmittelbarer und in höherem Grad seiner selbst und Gottes sich freut. Dem Satz, daß die Liebe zu Gott in specifischer Weise aus der Erkenntniß der dritten Stufe sich entwickle, steht selbstverständlich der andere, daß sie an die Idee jeder Körperaffection sich anschließen könne, nicht entgegen, denn die Idee jeder Körperaffection involvirt die Idee der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes, an jede Idee einer Körperaffection also kann die Erkenntniß der dritten Stufe anknüpfen, aus jeder kann sie Nahrung schöpfen, mit jeder kann sie sich neu befestigen; und so sagt denn Spinoza wiederholt und gerade an Stellen, wo er ihre wichtigsten Eigenthümlichkeiten schildert, daß die Liebe zu Gott aus der dritten Stufe der Erkenntniß entspringe.[2]

2) Der Werth der Liebe zu Gott.

Die Liebe zu Gott ist das höchste Gut des menschlichen Geistes; denn in dieser Liebe fühlt er sich eins mit Gott, in dieser Liebe hat er das erhebende Bewußtsein, selbst ein Ausdruck der ewigen Wesenheit Gottes zu sein, in dieser Liebe freut er sich seines ewigen Ursprungs aus Gott, seiner aus Gott stammenden Kraft, und in dieser Freude besitzt er ein ungetrübtes Glück, in dieser Freude ist er selig. „Die Seligkeit besteht in der Liebe zu Gott, welche aus der dritten Stufe der Erkenntniß entspringt.“[3] „Unser Glück oder unsere Seligkeit, unsere Freiheit besteht in der beständigen und ewigen Liebe zu Gott. Und diese Liebe oder diese Seligkeit heißt in der heiligen Schrift Herrlichkeit, und

---

[1] Eth. 5, Prop. 36, Schol. pag. 294.

[2] Eth. 5, Prop. 33 und Dem. zu Prop. 42.

[3] Eth. 5, Prop. 42, Dem.: Beatitudo in amore erga Deum consistit, qui quidem amor ex tertio cognitionis genere oritur.

nicht mit Unrecht. Denn sie ist die wahre Befriedigung der Seele und der höchste Triumph des Geistes.“ [1]

Mit diesem Vorzug der vernünftigen Liebe zu Gott geht der weitere Hand in Hand: „Diese Liebe zu Gott kann weder durch Neid noch durch Eifersucht befleckt werden, sondern sie wird nur um so mehr genährt, je mehr Menschen wir uns als durch dasselbe Band der Liebe mit Gott verbunden vorstellen. Denn sie ist das höchste Gut, das wir nach Anleitung der Vernunft begehren können, es ist allen Menschen gemeinsam, deßhalb wünschen wir, daß alle sich desselben erfreuen; deßhalb kann es nicht befleckt werden durch Neid oder Eifersucht, sondern muß im Gegentheil um so mehr genährt werden, je mehr Menschen wir uns als desselben sich erfreuend vorstellen.“ [2]

Ein Vorzug der Liebe zu Gott ist ferner, daß sie sich nicht in Haß verkehren kann. „Es kann überhaupt Niemand Gott hassen. Denn die Idee von Gott, welche in uns ist, ist adäquat und vollkommen; die Betrachtung Gottes ist also ein reiner Act unserer Selbstthätigkeit, und folglich kann die Idee von Gott nie begleitet sein von Traurigkeit, d. h. wir können Gott nie hassen. Man könnte hiegegen einwenden, indem wir Gott als die Ursache aller Dinge erkennen, betrachten wir ihn ebendamit als die Ursache der Traurigkeit. Darauf antworte ich: sofern wir die Ursachen der Traurigkeit verstehen, hört dieselbe auf, eine Leidenschaft zu sein, [3] d. h. sie hört auf, Traurigkeit zu sein; sofern wir also Gott als die Ursache der Traurigkeit verstehen, freuen wir uns.“ [4]

Auch das ist ein Vorzug der Liebe zu Gott, daß sie, wie wir aus ihrer Genesis sahen, von allen Ideen aus sich bilden und an alle Affectionen des Körpers sich anknüpfen kann, und also, wenn das normale

---

[1] Eth. 5, Prop. 36, Schol. pag. 293: Ex his clare intelligimus, qua in re salus nostra seu beatitudo, seu libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum amore, sive in amore Dei erga homines. Atque hic amor seu beatitudo in sacris codicibus gloria appellatur, nec immerito. Nam sive hic amor ad Deum referatur, sive ad mentem, recte animi acquiescentia, quae revera a gloria non distinguitur, appellari potest. Ueber die Ausdrücke: sive in amore Dei erga homines und: sive hic amor ad Deum referatur siehe etwas weiter unten.

[2] Eth. 5, Prop. 20 mit der Dem.

[3] Wir werden diesen Satz später noch einmal genauer ins Auge fassen.

[4] Eth. 5, Prop. 18 mit der Dem. und dem Coroll. und Schol.

Verhältniß vorhanden und die richtige Beschaffenheit des Geistes gegeben ist, diesen am meisten einnimmt.[1]

Ein Vorzug der Liebe zu Gott, den wir noch besonders ins Auge zu fassen haben, ist endlich die Ewigkeit derselben.

3) Die Ewigkeit der Liebe zu Gott.

„Die vernünftige Liebe zu Gott, welche aus der Erkenntniß der dritten Stufe folgt, ist ewig. Denn die Erkenntniß der dritten Stufe ist selbst ewig, und folglich auch die aus ihr folgende Liebe.“[2] „Es gibt nichts in der Natur, das dieser vernünftigen Liebe entgegengesetzt wäre oder das sie zerstören könnte. Denn diese vernünftige Liebe folgt aus der Natur des Geistes mit Nothwendigkeit, sofern diese als ewige Wahrheit vermöge der göttlichen Natur betrachtet wird. Wenn es also etwas geben würde, das dieser Liebe entgegengesetzt wäre, so wäre dasselbe der Wahrheit entgegengesetzt und folglich würde das, was diese Liebe aufheben könnte, bewirken, daß das Wahre falsch wäre, was ja absurd wäre.“[3]

Auch durch diese ihre Ewigkeit unterscheidet sich die Liebe zu Gott von den Leidenschaften. Denn „der Geist ist nur während der Dauer des Körpers den leidenschaftlichen Affecten unterworfen,“ da die Imagination, auf der die Leidenschaften beruhen und der sie selbst angehören, nur während der Dauer des Körpers besteht.[4] Während also die Leidenschaften aufhören, sobald der Körper zerstört wird, gehört die intellectuelle Liebe zu Gott zu dem besseren Theil des Geistes, welcher ewig ist. Diese intellectuelle Liebe ist die einzige Liebe, welche ewig ist.[5]

Es ist ein besonderer Vorzug dieser Ewigkeit der wahren Erkenntniß und der mit dieser gegebenen vernünftigen Liebe zu Gott, daß dabei die Furcht vor dem Tode verschwindet. „Je mehr Dinge der Geist in der Weise der Erkenntniß der zweiten und dritten Stufe erkennt, desto weniger fürchtet er den Tod; denn ein um so größerer Theil von ihm bleibt ewig bestehen, und ein um so größerer Theil von ihm ist deßhalb unberührt von der Furcht vor dem Tode. Es ist überhaupt der Tod

---

[1] Eth. 5, Prop. 16. cf. Eth. 5, Prop. 24: Je mehr wir die Einzeldinge verstehen (intelligimus), desto mehr erkennen wir Gott.

[2] Eth. 5, Prop. 33, mit der Dem.

[3] Eth. 5, Prop. 37, mit der Dem.

[4] Eth. 5, Prop. 34, mit der Dem.

[5] Coroll. zu Eth. 5, Prop. 36, pag. 292.

um so weniger schädlich, je größer die klare und deutliche Erkenntniß des Geistes ist und folglich auch, je mehr er Gott liebt. Und weil aus der Erkenntniß der dritten Stufe die höchste Selbstbefriedigung folgt, welche möglich ist, deßwegen kann der menschliche Geist eine solche Natur haben, daß das, was von ihm mit dem Körper zugleich untergeht, im Vergleich zu dem, was von ihm bestehen bleibt, von keiner Bedeutung ist." [1]

4) Die Identität der Liebe des Menschen zu Gott mit der Liebe Gottes zu sich selbst und zu den Menschen.

„Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellectueller Liebe. Es freut sich die Natur Gottes ihrer unendlichen Vollkommenheit, und zwar in Verbindung mit der Idee ihrer selbst, d. h. da sie ihre eigene Ursache ist, in Verbindung mit der Idee ihrer selbst als ihrer Ursache, und darin, in der Freude, begleitet von der Idee Gottes als Ursache, besteht ja die intellectuelle Liebe." [2]

Es ist aber diese Liebe Gottes zu sich selbst durchaus identisch mit der Liebe des Menschen zu Gott: „Die intellectuelle Liebe des Geistes gegen Gott ist die Liebe Gottes selbst, womit Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er in dem Wesen des menschlichen Geistes, sofern dieses unter der Form der Ewigkeit betrachtet wird, sich seinen Ausdruck gibt, das heißt, die intellectuelle Liebe des Geistes gegen Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt. Denn diese Liebe ist eine Thätigkeit, vermöge deren der Geist sich selbst betrachtet, und zugleich Gott als Ursache des Geistes erkennt, also eine Thätigkeit, vermöge deren Gott, sofern er im menschlichen Geiste sich seinen Ausdruck gibt, sich selbst betrachtet und zugleich sich als die Ursache seiner selbst. Deßhalb ist diese Liebe ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt." [3]

---

[1] Eth. 5, Prop. 38 mit der Dem. und Schol.

[2] Eth. 5, Prop. 35: Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat. Dem.: Deus est absolute infinitus, hoc est, Dei natura gaudet infinita perfectione, idque concomitante idea sui, hoc est (per Prop. 11 et Axiom 1 p. 1) ideae suae causae et hoc est, quod in Coroll. Prop. 32 hujus amorem intellectualem esse diximus.

[3] Eth. 5, Prop. 36 mit der Dem. Die Prop. lautet: Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris quo Deus se ipsum amat.

„Hieraus folgt, daß Gott, sofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und daß folglich die Liebe Gottes gegen die Menschen und die intellectuelle Liebe des Geistes gegen Gott ein und dasselbe ist.“[1] Der Grund hievon ist der, daß die Liebe Gottes gegen sich selbst, die mit der Liebe des Menschen gegen Gott identisch ist, als die letztere, als Liebe des Menschen zu Gott, immer mit einer Freude des Menschen an sich selbst verbunden, also immer zugleich eine Liebe des Menschen gegen sich selbst ist.

Aus der Identificirung der Liebe Gottes gegen sich selbst mit der Liebe des Menschen gegen Gott geht hervor, daß bei Spinoza von einer Liebe Gottes gegen sich selbst nur in einem limitirten Sinn die Rede ist. Er sagt daher ausdrücklich: „Gott kennt keine Leidenschaften und wird von keinerlei Affect der Freude oder Traurigkeit berührt. Denn alle Ideen, sofern sie auf Gott bezogen werden, sind wahr, d. h. adäquat, deßhalb kann Gott keine Leidenschaften haben. Weiter aber (deinde) kann Gott weder zu größerer noch zu geringerer Vollkommenheit übergehen, und folglich wird er von keinem Affect der Freude oder der Traurigkeit berührt.“[2] Daß hier nicht bloß leidenschaftliche Affecte der Freude von Gott ausgeschlossen werden wollen, sondern auch jede Art von Freude, also auch diejenige, welche eine Action ist, geht aus dem dafür angeführten Grund deutlich hervor; denn Freude ist ja principiell Uebergang zu größerer Vollkommenheit, der von Gott unbedingt ausgeschlossen wird; es wird aber auch ganz zweifellos dadurch bestätigt, daß das Coroll. zu eben dieser Proposition sagt: „Im eigentlichen Sinn liebt oder haßt Gott Niemanden. Denn Gott wird (nach der unmittelbar vorhergehenden Proposition) von keinem Affect der Freude oder Traurigkeit berührt und folglich liebt oder haßt er Niemanden.“ Demnach kann sich auch Freude in keinerlei Form in Gott finden. Deßhalb sagt auch das Schol. zu Prop. 36 p. 5, pag. 293: „Als Liebe Gottes gegen sich selbst ist die Liebe gegen Gott Freude (es sei gestattet auch hier dieses Wort zu gebrauchen), begleitet von der Idee seiner selbst.“[3] Im eigentlichen Sinn gibt es also auch keine Liebe Gottes zu sich selbst; diese Liebe gehört durchaus der natura naturata, in keiner Weise der natura naturans an, genau wie der Verstand, der ja die Voraussetzung

---

[1] Coroll. zu Eth. 5, Prop. 36 pag. 293.

[2] Eth. 5, Prop. 17 mit der Dem. Die Prop. lautet: Deus expers est passionum, nec ullo laetitiae aut tristitiae affectu afficitur.

[3] quatenus hic amor ad Deum refertur, est laetitia (liceat hoc adhuc vocabulo uti) concomitante idea sui.

der Liebe zu Gott ist, weil sie aus ihm entspringt, in jeder Gestalt zur natura naturata gehört; gerade wie der Verstand eines jeden Menschen ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes ist, so ist die intellectuelle Liebe eines jeden Einzelnen zu Gott ein Theil der unendlichen Liebe Gottes gegen sich selbst.

5) Das aus der Liebe zu Gott sich entwickelnde Streben.

Das Streben des Geistes, das aus der Liebe zu Gott entspringt, kann nur darin bestehen, Gott immer mehr zu erkennen, immer vollkommener die intuitive Erkenntniß desselben zu gewinnen und festzuhalten. Daß das Streben, immer mehr nach der Weise der dritten Stufe zu erkennen, eben daraus folge, daß man schon richtige Erkenntniß besitzt, sagt nun Spinoza ausdrücklich. „Das höchste Streben des Geistes und seine höchste Tugend ist, die Dinge nach der dritten Erkenntnißweise zu verstehen.“ [1] „Je fähiger der Geist ist, nach der dritten Erkenntnißweise die Dinge zu verstehen, desto mehr begehrt er, sie nach eben dieser Erkenntnißweise zu verstehen.“ [2] „Das Streben oder die Begierde, die Dinge nach der dritten Erkenntnißweise zu begreifen, kann nicht entstehen aus der Erkenntniß der ersten, wohl aber aus derjenigen der zweiten Erkenntnißstufe.“ [3] In diesen Stellen wird nicht gesagt, daß die intellectuelle Liebe zu Gott oder die Befriedigung des Menschen über die intuitive Erkenntniß das weitere Streben nach dieser letzteren erzeuge oder vermittle; es wird vielmehr nur darauf hingewiesen, daß adäquate Ideen immer nur wieder von adäquaten Ideen hervorgerufen werden, [4] und daß da, wo einmal eine Fähigkeit des Geistes, nach der Erkenntniß der dritten Stufe zu begreifen, vorhanden sei, anzunehmen sei, der Geist sei bestimmt, auch weiter die Dinge nach derselben Erkenntnißweise zu verstehen. [5] Allein daß in Spinoza's Sinn das Streben nach weiterer Erkenntniß in der Weise der dritten Stufe aus der Selbstbefriedigung über diese Erkenntniß hervorgehe, kann nun nach dessen allgemeinen Principien doch in keiner Weise einem Zweifel unterliegen. Denn einerseits ist nach Spinoza die Begierde immer ver-

---

[1] Eth. 5, Prop. 25.
[2] Eth. 5, Prop. 26.
[3] Eth. 5, Prop. 28.
[4] Dem. zu Prop. 28.
[5] Dem. zu Prop. 26.

mittelt durch einen Affect der Freude oder Traurigkeit, aus dem sie zunächst entspringt; andererseits hat ein Affect der Freude immer zur Folge die Begierde, das, was erfreut, festzuhalten und zu befördern, und speciell von der Erkenntniß des Guten, dieser selbstbewußten klar erkannten Freude, heißt es: „das begehrt ein jeder mit Nothwendigkeit nach den Gesetzen seiner eigenen Natur, was er für gut erachtet.“ In der Liebe zu Gott aber erkennt der Geist die intuitive Erkenntniß als sein höchstes Gut, er weiß bestimmt, daß sie seine Seligkeit ist; so muß denn aus dieser Liebe zu Gott das Streben nach wahrer Erkenntniß Gottes, nach dem Verstehen der Dinge aus der ewigen Nothwendigkeit der göttlichen Natur, entspringen, es muß aus ihr die Begierde nach Erweiterung und Befestigung der ihr zu Grund liegenden Erkenntniß der dritten Stufe hervorgehen; der wohlverstandene Selbsterhaltungstrieb macht das zu einer inneren Nothwendigkeit. Und wir werden zudem bald sehen, daß die in der Liebe zu Gott liegende Seligkeit das Motiv ist, wider die Leidenschaften einen Kampf zu führen, der nur dadurch zum Sieg gedeihen kann, daß der Geist seine adäquate Erkenntniß immer weiter ausdehnt.

Fünftes Kapitel.

Der Kampf des Geistes wider die Leidenschaften.

1) Die Nothwendigkeit dieses Kampfes.

Mit der Beschreibung der intellectuellen Liebe zu Gott ist Spinoza auf dem Höhepunkt seiner ethischen Gedanken angekommen, er hat darin das Höchste aufgezeigt, wozu der menschliche Geist es bringen kann, die höchste Thätigkeit, deren er fähig ist, das reinste Glück, das er zu erlangen vermag, er hat die intellectuelle und ethische Verbindung mit Gott als das höchste Gut des Menschen nachgewiesen, der in der ungetrübten Seligkeit, welche daraus hervorgeht, und in dem Gewinn an wahrer Erkenntniß, die er daraus schöpft, die Vollendung seines Wesens besitzt und voll und rein als ein ewiger Modus der ewigen Natur Gottes existirt. Auf diesen lichten Höhen verschwinden die trüben Leidenschaften, hier ist nicht Knechtschaft unter fremden Gewalten, sondern Freiheit. Allein hier ist auch ein Gegensatz zwischen derjenigen ethischen Stufe, auf welcher der Mensch ein Spielball seiner Leidenschaften ist, und derjenigen, welche aus den adäquaten Ideen sich ergibt, und aus

diesem Gegensatz entwickelt sich ein Konflikt, in welchem der Geist über die Leidenschaften siegen muß, wenn er seine Gesundheit wahren will, statt fortwährend an der ausschweifenden Liebe zu vergänglichem Gut, das er doch nie wahrhaft besitzt, zu kranken,[1] wenn er nicht geschädigt werden soll an dem besseren Theil seines Selbst, wenn er nicht Einbuße erleiden soll an seinem ewigen Gut.

Denn an sich zwar sind diejenigen Affecte, welche aus den adäquaten Ideen folgen, das, was sie sind, rein und vollständig, ungemischt und unvermengt mit Leidenschaftlichem; sie nehmen ihr eigenes Gebiet des Geistes ein, das ihnen ausschließlich angehört, sie sind, wenn und soweit sie überhaupt vorhanden sind, in sich selbst vollkommen vorhanden. Deßhalb sagt auch Spinoza, es sei derjenige Theil des Geistes, der nach dem Tode fortlebt — und dazu gehört ja auch die vernünftige Liebe zu Gott — so groß oder so klein er immer sein möge, vollkommener, als der andere, der aufhört, weil etwas um so vollkommener sei, je mehr es reine Selbstthätigkeit entfalte, und der ewige Theil des Geistes, der Verstand, eine reine Selbstthätigkeit sei, im Gegensatz gegen den vergänglichen Theil des Geistes, die Imagination, welche allein das sei, vermöge dessen wir leiden.[2] In qualitativer Beziehung also sind die aus den adäquaten Ideen folgenden Affecte von den aus den inadäquaten Ideen sich entwickelnden ebenso vollständig geschieden, wie die adäquaten Ideen von den inadäquaten, in qualitativer Beziehung können jene Affecte von den Leidenschaften nicht geschädigt werden. Und auch zerstört können sie nicht werden durch die Leidenschaften. Denn sie sind ewig, und von der Liebe gegen Gott insbesondere gilt es: „daß es keinen Affect gibt, der dieser Liebe direct entgegengesetzt wäre, so daß von demselben diese Liebe zerstört werden könnte, woraus wir schließen, daß diese Liebe gegen Gott von allen Affecten der dauerhafteste ist.“[3] Aber es handelt sich nun darum, was den größeren Theil des Geistes ausmacht, und was die Momente des Geisteslebens am meisten ausfüllt, ob die den adäquaten Ideen entspringenden Affecte und die Thätigkeit des richtigen Erkennens, oder die inadäquaten Ideen und die Leidenschaften? es handelt sich um den Umfang, in welchem der Geist während der zeit-

---

[1] cf. Eth. 5, Prop. 20, Schol. pag. 284: Deinde notandum, animi aegritudines et infortunia potissimum originem trahere ex nimio amore erga rem, quae multis variationibus est obnoxia, et cujus nunquam compotes esse possumus.

[2] Eth. 5, Prop. 40, Coroll.

[3] Eth. 5, Prop. 20, Schol. pag. 283.

lichen Dauer seines Körpers von den Leidenschaften geknechtet oder vermöge der wahren Erkenntniß und seines aus dieser sich entwickelnden ethischen Lebens frei ist, um den Umfang, in welchem er in Imagination und Leidenschaften blind seines Zieles verfehlt, oder mit klarem Verständniß zu immer größerer Vollkommenheit fortschreitet. Denn solange die Leidenschaften toben, kann der Geist nie wahres Glück, kann er die Seligkeit der Liebe zu Gott nicht genießen, so lange die Leidenschaften toben, kann er nicht thätig sein in der reinen Angemessenheit an sein Wesen. Ja auch für seine ewige Existenz hängt viel daran, in welchem Umfang er den Leidenschaften, in welchem er der vernunftgemäßen Thätigkeit angehört; denn je mehr er richtig erkennt, und je größer der Theil seines Geistes ist, welchen die Liebe gegen Gott einnimmt, ein um so größerer Theil des Geistes ist ewig und bleibt im Tode bestehen.[1] Und hier ist ein Punkt, wo dem vernunftgemäßen, dem wahren intellectuellen und ethischen Leben des Geistes von den Leidenschaften Gefahr droht. Denn die Leidenschaften sind Hindernisse der wahren Erkenntniß, weil sie den Geist bei der Imagination festhalten, und während der zeitlichen Entwickelung des Geistes gilt der Satz: „Eine Begierde, welche aus der wahren Erkenntniß von gut und böse entsteht, kann durch viele andere Begierden, welche aus leidenschaftlichen Affecten entstehen, niedergehalten oder zurückgedrängt werden.[2] Denn die Begierde, welche aus der wahren Erkenntniß von gut und böse entsteht, entsteht daher, daß wir etwas richtig erkennen, das heißt, daß wir rein aus uns selbst thätig sind, und ist also allein aus unserer eigenen Natur zu verstehen, das Maß ihrer Kraft und ihrer Gewalt über den Geist bestimmt sich somit ausschließlich nach der eignen Kraft des Menschen. Diejenigen Begierden dagegen, welche aus den leidenschaftlichen Affecten entstehen, sind um so größer, je größer diese Affecte selbst sind, und folglich bestimmt sich ihre Kraft und Gewalt über den Geist nach der Macht der äußeren Ursachen, welche, mit der unsrigen verglichen, diese unendlich übertrifft, somit können diejenigen Begierden, welche aus solchen leidenschaftlichen Affecten entstehen, heftiger sein als eine Begierde, welche aus der wahren Erkenntniß von gut und böse entsteht, und folglich werden sie die letztere niederhalten oder zurückdrängen können.[3]

---

[1] Eth. 5, Dem. zu Prop. 38 und Dem. zu Prop. 39.

[2] restingui (im Unterschied von extingui) vel coërceri.

[3] Eth. 4, Prop. 15 mit der Dem.

2) Das Ziel des Kampfes wider die Leidenschaften.

Es kann sich für den Menschen nicht darum handeln, zu erstreben, daß er überhaupt von Leidenschaften nicht mehr befallen werde und vollständig von denselben unberührt bleibe. Denn „der Mensch muß nothwendig ein Theil der Natur sein und auch solche Veränderungen erleiden, welche aus seiner eigenen Natur nicht begriffen werden können und von denen er nicht selbst die adäquate Ursache ist. Hieraus folgt, daß der Mensch nothwendig Leidenschaften immer unterworfen ist und daß er dem gemeinen Lauf der Natur folgen und ihm gehorchen und sich demselben, soweit es die Natur der Dinge verlangt, anpassen muß.“ [1] Das Ziel des Menschen den Leidenschaften gegenüber kann daher bloß das sein, sie einzuschränken, möglichst wenig von ihnen betroffen zu werden und wo sie auftreten, sie unschädlich zu machen. Das allgemeine Grundgesetz hiefür ist in dem Satz ausgesprochen: „Wenn in einem und demselben Subjecte zwei entgegengesetzte Thätigkeiten erregt werden, so wird nothwendig entweder in beiden, oder in einer allein eine Aenderung eintreten müssen, bis sie aufhören einander entgegengesetzt zu sein.“ [2] Sehen wir denn zu, welche Mittel dem Geiste zu Gebot stehen, dieses Ziel den Leidenschaften gegenüber zu erreichen.

3) Die Waffen des Geistes im Kampf wider die Leidenschaften.

Es sind zwei Mittel, welche dem Geiste zu Gebote stehen, um die Leidenschaften unschädlich zu machen, das eine ist die Erkenntniß derselben, das andere ist ihre Verkettung mit adäquater Erkenntniß.

a) Die Erkenntniß der Leidenschaften.

α) Die Erkenntniß der Affectionen des Körpers.

„Ein Affect, welcher eine Leidenschaft ist, hört auf eine solche zu sein, sobald wir uns eine klare und deutliche Idee von demselben bilden.“ Denn eine Leidenschaft ist ein verworrener Bewußtseinszustand; bilden wir uns von ihm eine klare und deutliche Idee, so hebt ihn diese aus seiner Verworrenheit heraus und bringt Klarheit in ihn; damit hört er auf eine Leidenschaft zu sein. „Ein Affect ist also um so mehr in unserer Gewalt und der Geist leidet um so weniger von demselben, je

---

[1] Eth. 4, Prop. 4 mit dem Coroll.

[2] Eth. 5, Axiom. 1.

bekannter er uns ist.“ [1] Es fragt sich nur, ob eine klare und deutliche Erkenntniß einer Leidenschaft möglich ist, da ja eine solche principiell auf einer inadäquaten Idee beruht. Allein es gibt ja keine Affection des Körpers, von der wir nicht irgend einen klaren und deutlichen Begriff bilden könnten, da es ja keinen Körper gibt, der nicht mit allen andern Körpern etwas gemein hätte, also auch keine Körperaffection, in der nicht dieses Gemeinsame sich geltend machen würde, das nur adäquat erkannt werden kann; so muß es auch möglich sein, von jedem Affect irgendwie einen klaren und deutlichen Begriff zu bilden, da ein solcher nur ein Bewußtwerden von einer Körperaffection ist. [2]

Ein Vortheil für den Geist gegenüber den Leidenschaften liegt in dieser klaren Erkenntniß derselben auch insofern, als der Geist durch sie lernt, bei den Leidenschaften von der äußeren Ursache abzusehen und dagegen aus Anlaß derselben an anderes zu denken; denn er erkennt dann den Ursprung der Körperaffectionen nicht mehr in der einzelnen, zunächst sie hervorbringenden Ursache, sondern in dem, was allen Dingen gemeinsam ist, er sieht höher hinauf auf ihren Ursprung aus Ursachen, die er klar und deutlich erkennt. Wenn wir aber bei einer Gemüthsbewegung oder einem Affect nicht an die äußere Ursache denken, sondern ihn an andere Gedanken anknüpfen, so werden Liebe und Haß gegen eine äußere Ursache und alle daraus entstehenden Gemüthsschwankungen zerstört werden, da ja das eigentliche Wesen von Liebe und Haß darin besteht, daß sie Freude oder Traurigkeit sind, begleitet von der Idee einer äußeren Ursache. [3] „Deßhalb muß man darum hauptsächlich sich Mühe geben, daß man einen jeden Affect, soweit es möglich ist, klar und deutlich erkenne, damit so der Geist in Folge des Affects bestimmt werde, an das zu denken, was er klar und deutlich begreift und worin er seine volle Befriedigung findet, und daß dadurch der Affect von dem Gedanken an die äußere Ursache getrennt und an wahre Gedanken angeknüpft werde; auf diese Weise wird nicht nur Liebe, Haß u. s. w. zerstört werden, sondern es werden auch die Wünsche oder Begierden, welche aus einem solchen Affect zu entspringen pflegen, nicht ausarten

---

[1] Eth. 5, Prop. 3, mit Dem. und Coroll.

[2] Eth. 5, Prop. 4, mit Dem. und Schol.

[3] Eth. 5, Prop. 2: Si animi commotionem seu affectum a causae externae cogitatione amoveamus et aliis jungamus cogitationibus, tum amor seu odium erga causam externam, ut et animi fluctuationes, quae ex his affectibus oriuntur, destruentur.

können.“ [1] Es ist insbesondere die Idee Gottes, auf welche alle Affectionen des Körpers dadurch, daß ein deutlicher und klarer Begriff von ihnen gebildet wird, bezogen werden können,[2] und welche auf diese Weise mit allen Affecten verknüpft um so lebendiger und häufiger im Geiste auftritt, und diesen um so mehr beherrscht.[3] So kann die wahre Erkenntniß der Affecte diesen ihre schädliche Wirkung, ihre verderbliche Eigenthümlichkeit nehmen und positiven Nutzen, nemlich ein um so beständigeres und häufigeres Aufleben der Idee Gottes im Geiste und der Liebe gegen Gott hervorbringen.

Sehen wir indeß genauer zu, so ist offenbar, daß die Anwendung des Hilfsmittels gegen die Leidenschaften, welches darin besteht, daß man sie klar und deutlich erkennt, ihre Grenzen hat. Denn neben dem allen Dingen Gemeinsamen, das in jeder Körperaffection sich geltend macht und vermöge dessen sie adäquat erkannt werden kann, tritt darin auch die Differenz der äußeren Körper von dem menschlichen Körper hervor, und hier hört die adäquate Erkenntniß auf; deßhalb sagt Eth. 5, Prop. 4 ausdrücklich: „es gibt keine Affection des Körpers, von der wir nicht irgend einen deutlichen Begriff uns bilden können“, was in Betreff der Affecte im Coroll. wiederholt wird, ganz in Uebereinstimmung mit Eth. 4, Prop. 29: „Kein Einzelding, dessen Natur von der unsrigen vollständig verschieden ist, kann unsere Thatkraft fördern oder hemmen, und überhaupt kann für uns nichts gut oder böse sein, wenn es nicht irgend etwas (aliquid) mit uns gemein hat.“ Diese Prop. beruft sich darauf, daß nur die Modi eines und desselben Attributs auf einander einwirken können. Allein innerhalb desselben Attributs können nun eben die Einzeldinge unter einander sehr verschieden und einander mannigfach entgegengesetzt sein. Daher gibt denn auch das Schol. zu Eth. 5, Prop. 4 den Umfang der über die Affecte möglichen klaren und deutlichen Erkenntniß genauer dahin an, daß „ein jeder die Macht habe, sich und seine Affecte, wenn nicht vollständig, doch theilweise[4] klar und deutlich zu erkennen und folglich zu bewirken, daß er von ihnen weniger leide“. Ganz ebenso sagt das Schol. zu Eth. 5, Prop. 20, pag. 284: „Wir sehen leicht, was eine klare und deutliche Erkenntniß, und vor allem diejenige der dritten Stufe, deren Grundlage die Erkenntniß Gottes selbst ist, gegenüber den Leidenschaften vermag. Nimmt sie diese

---

[1] Eth. 5, Prop. 4, Schol. pag. 273.

[2] Eth. 5, Prop. 14.

[3] Eth. 5, Prop, 11. 13.

[4] si non absolute, ex parte saltem.

nicht ganz weg, so bewirkt sie wenigstens, daß sie den kleinsten Theil des Geistes ausmachen.“ Gleichwohl ist auch in Betreff des so zurückbleibenden irrationalen Rests der Leidenschaften die Möglichkeit einer, freilich auch nicht erschöpfenden Erkenntniß, und damit einer Schmälerung, wenn gleich nicht Zerstörung, der Macht der Leidenschaften vorhanden.

β) Die Betrachtung des Naturzusammenhangs.

Die Affectionen des menschlichen Körpers vollziehen sich innerhalb des Naturzusammenhangs, und gerade von diesem stammt das, worin die äußeren Körper den menschlichen Körper auf eine ihm nicht entsprechende Weise afficiren, aus ihm stammt der Einfluß, welchen die äußeren Körper in einer mit der eigenen Natur des menschlichen Körpers nicht übereinstimmenden Weise auf diesen üben. Den Naturzusammenhang zu durchschauen ist nun dem Menschen nicht gegeben; er ist uns verborgen, solange wir einen endlichen Verstand haben, da in ihm jede einzelne Ursache von einer endlosen Reihe anderer Ursachen determinirt ist und jede einzelne Wirkung somit endlos viele Ursachen hat. Gleichwohl ist wenigstens eines über den Naturzusammenhang dem menschlichen Geiste klar und zweifellos, nemlich daß alles darin schlechthin nothwendig ist, und diese einzige wirkliche Erkenntniß, die es für den Menschen vom Naturzusammenhang gibt, ist bereits ein Heilmittel gegen die Gewalt der Leidenschaften. „Sofern der Mensch alle Dinge als nothwendig begreift, insofern hat er eine größere Macht über seine Affecte und hat weniger unter ihnen zu leiden.“ [1] Und wirklich kann der Mensch die Dinge so begreifen. Denn er weiß, „daß alle Dinge nothwendig sind und in endlosem Zusammenhang der Ursachen zur Existenz und Thätigkeit determinirt werden.“ [2] Der Grund, warum diese Erkenntniß die Gewalt der Leidenschaften mildert, ist in den Worten ausgesprochen: „der Affect gegen etwas, das wir einfach (simpliciter, nicht im Zusammenhang mit anderem) uns vorstellen, und nicht als nothwendig, oder als möglich, oder als zufällig, ist bei sonst gleichen Umständen der stärkste.“ Denn ein Ding ohne Zusammenhang mit anderem sich vorstellen, heißt, es als frei sich vorstellen, indem man die Ursachen nicht kennt, von denen es zu seiner Thätigkeit determinirt worden ist, und darum schreibt man diesem die Ursächlichkeit allein zu, und konzentrirt daher auf dasselbe die ganze Gewalt des

---

[1] Eth. 5, Prop. 6.

[2] Eth. 5, Prop. 6, Dem.

Affects. Dagegen die Vorstellung, daß etwas nothwendig sei, läßt dieses Ding nur in geringem Grad oder gar nicht als Ursache erscheinen und mildert so den Affect.[1] „Dies wird durch die Erfahrung bestätigt. Denn wir sehen, daß die Traurigkeit über den Verlust eines Gutes gemildert wird, sobald man sich vorstellt, daß es auf keine Weise erhalten werden konnte. Auch bemitleidet Niemand ein kleines Kind, weil es nicht zu reden, zu gehen, zu denken versteht, und weil es so viele Jahre lang gleichsam von sich selbst nichts weiß. Aber wenn die meisten als erwachsen geboren würden und nur der eine oder andere als Kind, dann würde jeder die Kinder bemitleiden, weil man dann das Kindsein nicht als etwas natürliches und nothwendiges, sondern als einen Mangel, einen Naturfehler betrachten würde.“[2]

Ein weiterer Vortheil für den Geist, der den Nachtheil der Leidenschaften mildert, liegt in der Beziehung der Leidenschaften auf den Naturzusammenhang auch dadurch, daß diese den Geist veranlaßt, bei den Affecten seine Aufmerksamkeit auf vielerlei Objecte zu richten, da ja im Naturzusammenhang gerade ein Object nie isolirt auftritt. „Ein Affect der auf mehrere verschiedene Ursachen bezogen wird, welche der Geist mit dem Affect zugleich betrachtet, ist weniger schädlich und wir leiden weniger unter einem solchen und werden gegenüber jeder einzelnen Ursache weniger stark afficirt, als dies bei einem andern ebensostarken Affect der Fall ist, der nur auf eine einzige oder auf wenigere Ursachen bezogen wird.“ Daß ein solcher Affect gegenüber einer einzelnen von den vielen Ursachen, auf die er bezogen wird, schwächer ist, hat darin seinen Grund, daß hier jeder einzelnen Ursache weniger Kausalität für die Entstehung des Affects zugeschrieben wird, wie wir bereits bemerkten. Daß aber ein solcher Affect weniger schädlich ist und daß der Geist weniger unter demselben leidet, hat seinen Grund darin, daß ein Affect nur in sofern böse oder schädlich ist, als der Geist durch denselben am Denken gehindert wird, und folglich ein Affect, durch welchen der Geist bestimmt wird, mehrere Objecte zugleich zu betrachten, weniger schädlich ist, als ein anderer gleich starker Affect, der den Geist so mächtig bei der Betrachtung eines einzigen Objects oder einiger weniger Objecte festhält, daß er an nichts anderes denken kann. Da das Wesen, das heißt die Macht des Geistes allein im Denken besteht, so bringt ein solcher ihn am Denken in geringerem Grad verhindernder Affect auch

[1] Eth. 5, Prop. 5 mit der Dem. cf. Eth. 3, Prop. 49.
[2] Eth. 5, Prop. 6, Schol. pag. 275.

eine geringere Machtminderung für den Geist mit sich und dieser leide also unter demselben weniger.[1]

Indeß bleibt auch die aus der Betrachtung des Naturzusammenhangs sich ergebende Erkenntniß der Leidenschaften eine mangelhafte, weil hier gerade das Einzelne, auf das es ankommt, unmöglich aus seinen Ursachen erkannt werden kann, da diese außerhalb des Bereichs der menschlichen Erkenntniß liegen und ins endlose fortgehen. Dem in Folge des stets vorhandenen Mangels an Erkenntniß der Leidenschaften übrig bleibenden Mangel an Macht des Geistes über dieselben sucht Spinoza durch das folgende Hilfsmittel abzuhelfen.

b) Die Verkettung der Leidenschaften mit adäquater Erkenntniß.

α) Das Wesen dieser Verkettung.

Wir haben oben gesehen, was Spinoza unter der dem Verstand entsprechenden Zusammenordnung, Aneinanderreihung und gegenseitigen Verkettung der Ideen versteht. Sie bedeutet, daß die einzelnen Ideen nach bestimmten, vom Verstand aufgestellten Gesichtspunkten geordnet, und die einzelnen Objecte derselben unter gemeinsame, klar und deutlich erkannte Eigenschaften der Dinge und Gesetze der Natur zusammengestellt und die Ideen so aneinandergereiht und miteinander verknüpft werden, daß die Ideen von etwas einzelnem stets auftreten in Verbindung mit den Ideen von den klar und deutlich erkannten gemeinsamen Eigenschaften und Naturgesetzen, daß, sobald jene Ideen sich einstellen, sofort auch diese klare und deutliche Erkenntniß in ihrem Gefolge ist und demnach auch jene in diese mit eingereiht werden. Dasselbe postulirt nun Spinoza auch für die Affecte. Auch sie können mit klarer Erkenntniß verknüpft, sie können mit adäquaten Ideen, mit gemeinsamen Wahrheiten so verkettet werden, daß, sobald ein Affect hervorgerufen wird, sofort mit ihm jene Wahrheit, jene adäquate Erkenntniß, mit welcher er verknüpft worden ist, im Geiste auftritt und sich geltend macht. Da nun jene adäquate Erkenntniß sofort einen Vernunftaffect zur Folge hat, da aus ihr eine Erkenntniß von gut oder böse folgt und diese in Folge jener Verkettung zugleich mit jenem Affect im Geist auflebt, so wird hiedurch die Gewalt jenes Affects geschwächt. Der Affect wird so unter die Vernunftwahrheit, unter die Vernunftregeln gestellt, das allgemein gültige, zu allen Zeiten und unter allen Umständen sich gleich bleibende Vernunftgebot überwiegt dadurch die Re-

[1] Eth. 5, Prop. 9 mit der Dem.

gungen des Augenblicks, die jeweilig unter bestimmten einzelnen Verhältnissen und Umständen und durch deren Einfluß entstandenen momentanen Stimmungen und Begierden, und der Geist gewöhnt sich daran, hinter das allgemein als gut Erkannte jene vorübergehenden Regungen des Augenblicks zurücktreten zu lassen, er gewinnt feste, leitende Grundsätze, denen er die Leidenschaften des Augenblicks unterordnet. Was er unter der verstandesmäßigen Verkettung der Affecte verstehe, und daß er sie als einen Ersatz gegenüber dem im einzelnen Fall jeweilig noch vorhandenen Mangel einer richtigen Erkenntniß einer Leidenschaft ansehe, sagt Spinoza deutlich in der ausführlichen Auseinandersetzung, die er über jene Verkettung gibt im Schol. zu Eth. 5, Prop. 10, pag. 278 f: „Durch diese Macht, die Affectionen des Körpers [1] richtig zu ordnen und zu verketten, können wir bewirken, daß wir nicht leicht in böse Affecte gerathen. Denn eine größere Gewalt ist nöthig bei Affecten, welche nach der dem Verstand entsprechenden Ordnung zusammengereiht und verkettet sind, um sie zu unterdrücken, als bei Affecten, die unbeständig und schwankend sind. Das beste also, was wir thun können, so lange wir eine vollkommene Erkenntniß unserer Affecte nicht haben, ist, eine richtige Lebensweise oder bestimmte Lebensregeln in unserem Verstande uns zu bilden, und diese dem Gedächtniß einzuprägen, und sie auf die einzelnen Fälle, welche im Leben häufig vorkommen, beständig anzuwenden, damit so unser Vorstellungskreis in weitem Umfang von denselben beeinflußt werde und sie uns jederzeit vor Augen stehen.[2] Wir haben es z. B. als Lebensregel aufgestellt, Haß durch Liebe oder durch Edelmuth zu besiegen, nicht aber mit Gegenhaß zu vergelten. Um aber diese Vorschrift der Vernunft immer vor Augen zu haben, wo sie von Nutzen ist, muß man bedenken und oft erwägen die gewöhnlichen Beleidigungen der Menschen und wie und auf welchem Weg sie durch Edelmuth am besten abgewehrt werden; denn so werden wir die Vorstellung einer Beleidigung mit der Vorstellung dieses Grundsatzes verbinden und dieser wird uns immer vor Augen stehen, sobald uns eine

---

[1] In wiefern bei der vernunftgemäßen Verkettung der Leidenschaften Affectionen des Körpers ins Spiel kommen, werden wir sogleich weiter unten sehen.

[2] Optimum igitur, quod efficere possumus, quamdiu nostrorum affectuum perfectam cognitionem non habemus, est rectam vivendi rationem seu certa vitae dogmata concipere, eaque memoriae mandare et rebus particularibus, in vita frequenter obviis, continuo applicare, ut sic nostra imaginatio late iisdem afficiatur et nobis in promptu sint semper.

Beleidigung zugefügt wird.[1] Haben wir ferner immer vor Augen unseren wahren Nutzen und das Gute, das aus gegenseitiger Freundschaft und gemeinsamem Zusammenleben folgt und außerdem, daß aus einer rechten Lebensweise die höchste Selbstbefriedigung für die Seele entspringt, und daß die Menschen, wie alle anderen Dinge, nach Naturnothwendigkeit handeln: dann wird die Beleidigung oder der Haß, der aus derselben zu entstehen pflegt, nur einen sehr kleinen Theil unseres Vorstellungsvermögens einnehmen und leicht überwunden werden; oder wenn der Zorn, der aus sehr großen Beleidigungen zu entspringen pflegt, nicht so leicht überwunden werden wird, so wird er doch, in Folge jener Gedankenverbindung, in viel kürzerer Zeit, wenn auch nicht ohne Gemüthsschwankungen, überwunden werden, als wenn wir jene Erwägungen nicht vorher uns eingeprägt hätten. Auf dieselbe Weise muß man, um die Furcht abzulegen, über den Muth nachdenken; man muß sich nacheinander vorhalten und oft vorstellen die im Leben gewöhnlichen Gefahren und wie sie durch Geistesgegenwart und Tapferkeit am meisten vermieden und überwunden werden können. Wir müssen uns aber merken, daß wir beim Zusammenordnen unserer Gedanken und Vorstellungen immer unsern Blick auf das richten müssen, was an jeder Sache gut ist, um so immer durch den Affect der Freude zum Handeln bestimmt zu werden. Z. B. wenn Jemand sieht, daß er zu sehr dem Ruhme nachjagt, soll er über dessen wahren Nutzen nachdenken und darüber, zu welchem Zweck derselbe zu erstreben und durch welche Mittel wahrer Ruhm zu erwerben ist, nicht aber über den Mißbrauch des Ruhms und seine Eitelkeit und der Menschen Unbeständigkeit oder anderes dergleichen, worüber nachzudenken immer ein krankhafter Zustand der Seele ist; denn mit solchen Gedanken quälen sich Ehrgeizige am meisten, wenn sie daran verzweifeln, die von ihnen angestrebte Ehre zu erlangen; und während sie ihren Zorn ausschäumen, wollen sie weise scheinen. Deßhalb ist sicher, daß diejenigen am meisten nach Ruhm begehren, welche über den Mißbrauch desselben und über die Eitelkeit am lautesten deklamiren. Uebrigens findet sich diese Erscheinung nicht ausschließlich bei den Ehrgeizigen, sondern sie ist allen gemeinsam, welche widriges Geschick erleiden und dabei eine schwache Seele haben. Denn auch ein Armer, der habsüchtig ist, redet unaufhörlich von dem Mißbrauch des Geldes und den Fehlern der Reichen, ohne damit etwas anderes zu erreichen, als daß er sich

---

[1] sic enim imaginem injuriae imaginationi hujus dogmatis jungemus et nobis in promptu semper erit, ubi nobis injuria afferetur.

selbst quält und zeigt, wie ihn nicht nur seine eigene Armuth, sondern auch der Reichthum anderer kränkt. So geht es auch bei solchen, welche von der Geliebten schlecht aufgenommen worden sind; sie denken an nichts, als an Wankelmuth und Falschheit der Weiber und wie sonst das alte Lied von den Fehlern derselben lautet, und all' das ist vergessen, sobald die Geliebte sie wieder annimmt. Wer also seine Leidenschaften und Begierden allein aus Liebe zur Freiheit zu mäßigen strebt, der wird sich bemühen, nach Kräften die Tugenden und deren Gründe kennen zu lernen und seine Seele mit der Freude, welche aus der wahren Erkenntniß derselben entspringt, zu erfüllen, keineswegs aber die Fehler der Menschen zu betrachten, die Leute zu schmähen und sich eines falschen Scheines von Freiheit zu freuen. Wer dies sorgfältig beobachtet und übt (denn schwer ist es nicht), wahrlich der wird bald im Stande sein, seine Handlungen meistentheils nach dem Befehl der Vernunft zu lenken." [1]

So tritt bei der verstandesmäßigen Verkettung der Affecte die Gewohnheit in den Dienst der Vernunft, die Ideenassociation [2] wird ihr Verbündeter, um ihr über die Leidenschaften den Sieg zu verschaffen, indem sie die Leidenschaften mit den Vernunftregeln so verkettet, daß sie ihre Gewalt über den Geist verlieren.

β) Die Art und Weise, wie die Verkettung der Leidenschaften mit adäquater Erkenntniß zu Stande gebracht wird.

aa) Die Zeit der Verkettung der Leidenschaften mit adäquaten Ideen.

Fragen wir, auf welche Weise der Geist diese Verkettung vorzunehmen vermag, so ist vor allem zu beachten, daß er nur in Zeiten, in denen er von Leidenschaften frei ist, hiezu sich im Stande befindet. So lange die Leidenschaften toben, hindern sie die richtige Erkenntniß und schwächen die Macht des Geistes; in den leidenschaftslosen Zeitabschnitten dagegen überwiegt die Macht des Geistes, in diesen kann er auch die Ideen ordnen und verketten nach der Bestimmung des Ver-

---

[1] nae ille brevi temporis spatio actiones suas ex rationis imperio plerumque dirigere poterit.

[2] Auf diese bezieht sich das Schol. pag. 278 selbst ausdrücklich in den Worten: sic imaginem injuriae imaginationi hujus dogmatis jungemus, et nobis (per Prop. 18 p. 2) in promptu semper erit, ubi nobis injuria afferetur. Die Prop. 18 p. 2 ist die Prop. über die Ideenassociation.

standes, eben deßwegen, weil da die Leidenschaften seine Macht und Begierde, die Dinge richtig zu verstehen, nicht hindern.[1] Und stärker ist die Macht der Vernunft als die der Leidenschaften auch dann, wenn letztere nur durch die Gedanken an abwesende Gegenstände hervorgerufen werden. „Die Affecte, welche aus der Vernunft entspringen oder durch sie angeregt werden, sind, wenn man auf die Zeit Rücksicht nimmt, mächtiger als diejenigen, welche sich auf Einzeldinge beziehen, die wir als abwesend betrachten. Denn als abwesend betrachten wir einen Gegenstand nicht in Folge des Affects, bei dem wir ihn uns vorstellen, sondern weil der Körper auf eine andere Weise afficirt wird, welche die Existenz jenes Dinges ausschließt. Ein Affect, welcher sich auf einen Gegenstand bezieht, den wir als abwesend betrachten, ist daher nicht derartig, daß er die übrigen Acte der Selbstthätigkeit und die Macht des Menschen überwältigen könnte, sondern im Gegentheil derartig, daß er von denjenigen Affectionen, welche die Existenz seiner äußern Ursache ausschließen, irgendwie zurückgedrängt werden kann. Dagegen ein Affect, der aus der Vernunft entspringt, bezieht sich nothwendig auf die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge, welche wir immer als gegenwärtig betrachten (denn es kann nichts geben, was die gegenwärtige Existenz derselben ausschließen würde), und welche wir immer auf dieselbe Weise uns vorstellen.[2] Deßhalb bleibt ein solcher Affect immer sich selbst gleich, und folglich werden Affecte, welche ihm entgegengesetzt sind und von ihren äußeren Ursachen nicht bestärkt werden, ihm mehr und mehr sich anpassen müssen, bis sie ihm nicht mehr entgegengesetzt sind, und in diesem Sinn ist ein Affect, der aus der Vernunft entspringt, mächtiger.“[3] Die Augenblicke oder Zeiträume, in welchen nicht die Leidenschaften ihn übermannen,[4] benützt der Geist, um zunächst solche Affecte, die auf

---

[1] Eth. 5, Prop. 10, Dem.

[2] et quos semper eodem modo imaginamur; es kann dieses imaginari der allen Dingen gemeinsamen Eigenschaften nicht das mit inadäquatem Denken identische imaginari sein, sondern muß hier in einem weiteren Sinn und uneigentlich stehen für contemplari.

[3] Eth. 5, Prop. 7, mit der Dem.

[4] cf. auch Tract. de intellect. emend. pag. 415 ff., wo Spinoza ausführt: Wofern ich nur im Stande war, ernstlich nachzudenken, erkannte ich, daß nur die Liebe zu Ewigem die Seele mit ungetrübter Freude beglückt; doch konnte diese Erkenntniß, so deutlich sie war, Geiz, Wollust und Ruhmsucht nicht ganz in mir unterdrücken. Nur so viel sah ich: so lange ich mit dem Gedanken an das ewige Gut mich beschäftigte, verabscheute ich jene Leidenschaften. Und ob-

abwesende äußere Gegenstände sich beziehen, oder die er im Gedächtniß hat, mit den Regeln der Vernunft zu verketten, indem er die Vorstellung von einer solchen Leidenschaft anknüpft an die Wahrheiten der Vernunft, und durch diese sie dämpft. Tritt nun eine Leidenschaft neu herein in den Geist, wird sie von außen frisch erregt, so muß vermöge der Ideenassociation die Verkettung mit der Vernunft, welche die im Gedächtniß des Geistes schon vorhandene gleichartige Leidenschaft erfahren hat, auch auf die neu eintretende sich ausdehnen, und dadurch ebenfalls diese unter die Gewalt der Vernunft kommen. Sie ist somit dieser Gewalt schon unterworfen, noch ehe sie auftritt.

bb) Die Verkettung der Affectionen des Körpers.

Indeß handelt es sich hier auch um die Affectionen des Körpers, denn diese liegen den Leidenschaften, überhaupt den Affecten, zu Grund; diese müssen also in die Verkettung der Leidenschaften mit der Vernunfterkenntniß, wenn anders diese Verkettung möglich sein soll, mit einbezogen werden. Und dies ist nun auch wirklich Spinoza's Satz. Die Körperzustände müssen sich nach dieser Verkettung der Ideen richten, und es muß vermöge des Parallelismus der Attribute eine der Verkettung der inadäquaten Ideen und der Leidenschaften mit der Vernunfterkenntniß entsprechende Verkettung derjenigen Affectionen des Körpers, welche den Leidenschaften zu Grund liegen, mit denjenigen Affectionen desselben, welche bei der Vernunfterkenntniß obwalten, eintreten. „So lange Affecte, welche unserer Natur entgegengesetzt sind, nicht in uns toben, so lange haben wir die Macht, die Affectionen des Körpers in der dem Verstand entsprechenden Ordnung zusammenzureihen und zu verketten.“ [1] Denn in diesen Zeiten hat der Geist die Macht, die Ideen verstandesmäßig zu verketten, und die entsprechende Verkettung der Körperaffectionen ergibt sich dann von selbst. „Je nachdem die Gedanken und die Ideen der Dinge zusammengestellt und verkettet werden im Geist, so werden die Affectionen des Körpers oder die Bilder der Dinge ent-

---

gleich Anfangs diese leidenschaftslosen Zwischenzeiten selten waren und nur sehr kurz dauerten, so wurden sie doch häufiger und länger, nachdem das wahre Gut mir mehr und mehr bekannt geworden war.

[1] Eth. 5, Prop. 10: Quamdiu affectibus, qui nostrae naturae sunt, non conflictamur (die Dem. zeigt, daß es heißen muß: nostrae naturae contrarii sunt), tamdiu potestatem habemus ordinandi et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum.

sprechend zusammengestellt und verkettet im Körper. Denn die Reihenfolge und Verbindung der Ideen ist dieselbe, wie die Reihenfolge und Verbindung der Dinge, und umgekehrt ist die Reihenfolge und Verbindung der Dinge dieselbe, wie die der Ideen."[1] Selbstverständlich geschieht auch die Verkettung der Körperaffectionen in derselben Zeitfolge, wie die der Ideen, so daß zuerst die im Körper vorhandenen und im Anschluß hieran jedesmal auch die von außen neu in den Körper eintretenden Affectionen in der Reihenfolge und Verbindung der mit den Ideen vor sich gegangenen Verkettung aneinander gefügt werden.

c) Das von Spinoza gegebene Verzeichniß der Waffen des Geistes im Kampf wider die Leidenschaften.

Spinoza zählt selbst die „Heilmittel gegenüber den Leidenschaften oder alles das, was der Geist, in sich selbst betrachtet, wider die Leidenschaften vermag," auf.[2] Er sagt: „Die Macht des Geistes gegenüber den Leidenschaften besteht:

1) In der Erkenntniß der Affecte.

2) Darin, daß er die Affecte von dem Gedanken an eine äußere Ursache, welche wir verworren uns vorstellen, trennt.

3) In den Zeitabschnitten, in welchen diejenigen Affecte,[3] welche sich auf Dinge beziehen, die wir klar und deutlich erkennen, stärker sind als diejenigen Affecte, welche wir nur verworren und verstümmelt begreifen.

4) In der Menge der Ursachen, von welchen diejenigen Affecte

---

[1] Eth. 5, Prop. 1: Prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore.

[2] Eth. 5, Prop. 22, Schol. pag. 283.

[3] In tempore, quo affectiones, quae ad res, quas intelligimus, referuntur, illas superant, quae ad res referuntur, quas confuse, seu mutilate concipimus (vide Prop. 7 hujus). Die Prop. 7 p. 5 aber redet von affectus, nicht von affectiones, und das verlangt auch der Sinn der Stelle des Schol. pag. 283. Wir setzen daher oben „Affecte." Es findet sich dieselbe Verwechslung von affectiones und affectus, wie bei Nr. 3, auch bei Nr. 4. Auch diese Nr. hat affectiones, aber sie wird ausdrücklich auf Eth. 5, Prop. 9 und 11 bezogen und in beiden Propp. ist von affectus die Rede, was bei Prop. 11 aus der Dem. ganz deutlich erhellt.

hervorgerufen und bestärkt werden, die auf die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge oder auf Gott sich beziehen.

5) Endlich in der Ordnung, in welcher der Geist seine Affecte zusammenreihen und miteinander verketten kann."

Es geht aus dem, was wir über die Waffen des Geistes im Kampf wider die Leidenschaften gehört haben, hervor, daß das, was in dem Schol. pag. 283 unter Nr. 1. 2. und 4. gesagt ist, unter dasjenige Heilmittel wider die Leidenschaften fällt, das in der Erkenntniß der Affecte besteht, und was dort unter Nr. 3. und 5. gesagt ist, zu demjenigen Hilfsmittel gehört, das in der Verkettung der Affecte in der verstandesmäßigen Ordnung gegeben ist.

4) Das Motiv des Geistes zu seinem Kampf wider die Leidenschaften.

Bei dem feindlichen Gegensatz, in welchem die inadäquate Erkenntniß mit den aus ihr folgenden Leidenschaften gegen die wahre Erkenntniß und die aus dieser folgenden Stimmungen und Bestrebungen steht, ist der Kampf des Geistes wider die Leidenschaften und der Sieg über die letzteren die Bedingung, unter der allein der Geist der Liebe zu Gott, der Erkenntniß Gottes und der darin liegenden Seligkeit sich erfreuen kann, nicht zwar in dem Sinn, als würde diese Erkenntniß, diese Liebe und Seligkeit in ihrer Entstehung und ihrem Vorhandensein von jenem Sieg abhängen, aber in der Weise, daß der stets präsente Genuß derselben, ihre ununterbrochene Kontinuität und ihre Herrschaft im Geiste nur durch diesen Sieg möglich ist. Eben deßwegen aber ist die Seligkeit der Erkenntniß Gottes und der Liebe zu Gott das Motiv, das den Geist zu seinem Kampf gegen die Leidenschaften antreibt, und ihn zum Ausharren in demselben stärkt. Um ungestört der Erkenntniß Gottes obliegen und immer mehr alle Zeitmomente mit derselben ausfüllen zu können, um die Seligkeit, die in ihr liegt, ununterbrochen zu genießen und keine anderen Gedanken zu haben, als diejenigen, die zu der wahren Erkenntniß gehören, um immer mehr dem Gesetz seines eigenen Wesens allein folgen und diejenige Thätigkeit, welche rein aus seiner eigenen Natur sich ergibt, üben zu können, deßwegen kämpft der Geist wider die Leidenschaften. Der Kampfpreis ist der volle Besitz des höchsten Gutes; die Freude, die Seligkeit, die er über dieses höchste Gut empfindet, treibt den Geist, zu ringen um dessen ungeschmälerten Genuß, und alle seine Kraft anzuwenden, damit nichts anderes, als dieses höchste Gut alle seine Gedanken und sein ganzes Leben ausfülle, damit er nicht hinuntergezogen werde in das blinde Treiben der Leidenschaften, die ihn unglücklich, elend und unmächtig machen, damit er zu immer größerer

Vollkommenheit fortschreite und dessen, was seine Unvollkommenheit ausmacht, sich entledige. In diesem Sinn sagt Spinoza: [1] „die Seligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern sie ist selbst Tugend; und wir erfreuen uns derselben nicht deßwegen, weil wir die Lüste dämpfen, sondern im Gegentheil, weil wir uns ihrer erfreuen, deßhalb können wir die Lüste dämpfen. Denn die Seligkeit besteht in der Liebe gegen Gott, welche aus der intuitiven Erkenntniß Gottes entspringt, und folglich ist diese Liebe ein Act der reinen Selbstthätigkeit des Geistes, sie ist also selbst Tugend; dies war unser erster Satz. Weiter aber, je mehr der Geist dieser göttlichen Liebe oder der Seligkeit sich erfreut, desto mehr hat er wahre Erkenntniß, das heißt desto mehr hat er Gewalt über seine Leidenschaften, und um so weniger leidet er unter bösen Affecten, und je mehr er also dieser göttlichen Liebe oder der Seligkeit sich erfreut, desto mehr Macht hat er seine Lüste zu dämpfen. Und weil die Macht des Menschen, um die Leidenschaften zu dämpfen, einzig und allein in der wahren Erkenntniß besteht, so erfreut sich Niemand der Seligkeit deßwegen, weil er seine Leidenschaften gedämpft hat, sondern umgekehrt, die Macht, die Leidenschaften zu dämpfen, entspringt aus der Seligkeit selbst.“ Die Macht, welche in der wahren Erkenntniß liegt gegenüber den bösen Affecten, vollzieht sich mittelst der in jener liegenden und aus ihr fließenden Seligkeit als Motiv der Anwendung jener Macht; denn ein Affect kann nur durch einen entgegengesetzten stärkeren Affect gedämpft oder aufgehoben werden; [2] die wahre Erkenntniß von gut und böse kann Affecte überwinden, nicht sofern sie wahr ist, sondern nur sofern sie selbst ein Affect ist. [3]

5) Der Schluß der Ethik Spinoza's.

Spinoza schließt seine Ethik mit den Worten:

„Hiemit habe ich alles, was ich von der Macht des Geistes über die Leidenschaften und von der Freiheit desselben zeigen wollte, vollständig dargelegt. Es erhellt daraus, welch' große Macht der Weise besitzt, und um wie viel mehr er vermag als der Thor, der allein von seinen Lüsten sich treiben läßt. Denn nicht genug, daß der Thor der

---

[1] Eth. 5, Prop. 42: Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus.

[2] Eth. 4, Prop. 7.

[3] Eth. 4, Prop. 14.

Spielball äußerer Ursachen ist und nie eine wahre innere Befriedigung erlangt, lebt er auch wie unbewußt seiner selbst und Gottes und der Dinge, und sobald er aufhört zu leiden, hört er auch auf zu sein. Der Weise dagegen, so weit er dies ist, wird kaum in seinem Innern beunruhigt; sondern seiner selbst und Gottes und der Dinge nach einer ewigen Nothwendigkeit bewußt, hört er nie auf zu sein, und ist immer im Besitz einer wahren inneren Befriedigung. Sollte nun der Weg, den ich als zu diesem Ziele führend gezeigt habe, auch äußerst schwierig scheinen: er kann dennoch gefunden werden. Und schwierig muß ja gewiß sein, was so gar selten gefunden wird. Denn wie wäre es möglich, wenn das Heil so nahe läge und ohne große Anstrengung zu finden wäre, daß beinahe alle gleichgültig dagegen sind? Aber alles Vorzügliche ist ebenso schwer, als selten."

Sechstes Kapitel.

Das Verhältniß der Affectenlehre zu der Erkenntnißlehre Spinoza's.

1) Die Abhängigkeit der Affectenlehre von der Erkenntnißlehre.

Ueberblicken wir die Affectenlehre Spinoza's, so ist deutlich, daß die Abhängigkeit derselben von der Erkenntnißlehre vollständig durchgeführt ist. Zwar läßt Spinoza das Princip der Affecte, den Selbsterhaltungstrieb, nicht in den Ideen begründet sein, sondern stellt ihn als die Quelle besonderer, ihrer psychologischen Modalität nach von den Ideen oder dem theoretischen Erkennen verschiedener Funktionen des Geistes auf und unterscheidet die Affecte in dieser Hinsicht principiell von den Ideen als eine eigene Art von Bewußtseinsformen. Aber die Gestaltung der Affecte, die bestimmten Ausprägungen des Selbsterhaltungstriebs leitet er durchweg von den Ideen und ihren Eigenthümlichkeiten ab, so daß die Affecte ihre Form und ihren Inhalt von den Ideen aus erhalten, ihre Form, sofern gemäß den drei Arten oder Stufen der Erkenntniß auch drei Arten von Affecten oder drei Stufen des ethischen Lebens sich ergeben, deren jede den Charakter der ihr entsprechenden Stufe der Erkenntniß an sich trägt, ihren Inhalt, sofern die Affecte die Objecte, auf welche sie sich richten, von den Ideen aus erhalten und in ihrer ganzen Tendenz auf die Erhaltung oder Entfernung bestimmter Ideen und Erkenntnißfunktionen sich richten.

2) Die Ergänzung der Erkenntnißlehre durch die Affectenlehre.

Auf der andern Seite haben wir in der Affectenlehre auch eine wichtige Ergänzung der Erkenntnißlehre.

Aus der Erkenntnißlehre Spinoza's ist nicht ersichtlich, in wiefern der Geist im Stande sein soll, mit Bewußtsein seine Erkenntnißthätigkeit in seiner eigenen Gewalt zu haben, nach eigener Verfügung seine Erkenntnißfunktion auszuüben, sie auf dieses oder jenes Object zu richten; insbesondere ist daraus nicht die Möglichkeit zu ersehen, wie ein Streben des Geistes darauf gehen könne, im Erkennen fortzuschreiten, und so zu größerer Vollkommenheit überzugehen. Und die Erkenntnißthätigkeit als solche setzt den Geist auch in der That nach Spinoza's Auffassung zu einer solchen Verfügung über sich selbst nicht in den Stand. Denn es gibt im Geist kein allgemeines Erkenntniß- oder Urtheilsvermögen, sondern bloß einzelne Ideen und Urtheilsacte, zu denen er jedesmal determinirt ist. Im Selbsterhaltungstrieb dagegen wird ein im Geist selbst liegendes Princip aufgestellt, das der Erkenntnißthätigkeit ihre Richtung anweist; in den Affecten liegt ein bewußter Impuls zu bestimmter Ausübung der Erkenntnißfunktionen, weßhalb auch bei der Auseinandersetzung zwischen adäquater Erkenntniß und Imagination die Tendenz, die erstere über die letztere auszudehnen und dadurch diese zu verdrängen, als Affect auftritt. Doch ist die dem Geist hiedurch eingeräumte Verfügung in Betreff seines Erkennens wiederum eine sehr limitirte. Denn was zunächst den Umfang betrifft, auf welchen sie sich erstreckt, so bezieht sie sich bloß auf schon vorhandene Ideen, auf die Entfernung von solchen oder auf das Beharren in ihnen, auf das Ziehen der Consequenzen, welche in einer gegebenen Idee liegen und das Festhalten an ihr, keineswegs um die selbstständige Bildung neuer Ideen. Und sodann ist der Geist auch in jenem Festhalten oder Verabscheuen gegebener Ideen durchaus determinirt, determinirt durch die innere Nothwendigkeit seines Wesens oder durch äußere Gewalten, und je nachdem er jener inneren Nothwendigkeit oder dem äußeren Zwange unterworfen ist, ist er frei oder geknechtet. In Wahrheit sind die Affecte nur die Bewußtseinsformen, in denen diese beiden Arten von Nothwendigkeit auftreten, und mittelst deren der Geist in der Gestalt des bewußten Begehrens seine Erkenntnißthätigkeit so lenkt, wie er determinirt ist. Gerade daß der Geist die bewußte Verfügung über seine Thätigkeit, soweit ihm eine solche überhaupt zusteht, in der Form der Stimmungen trifft, gibt seinem Determinirtsein in charakteristischer Weise Ausdruck. Denn die Stimmung ist ja jeder Willkühr entrückt, sie ist jedenfalls bei Spinoza nichts anderes, als das Bewußtwerden eines Bestimmt-

seins. Liegen doch den Stimmungen principiell die Zustände des Körpers zu Grunde, sind doch die Affecte Ideen der Affectionen des Körpers, d. h. bestimmte Weisen, in welchen die in jenem liegenden Lebens-Förderungen oder Hemmungen des Körpers und damit auch des Geistes zum Bewußtsein kommen und den Selbsterhaltungstrieb zu besonderen Begierden veranlassen.

Siebentes Kapitel.

Das Verhältniß der ethischen Lehre Spinoza's zu den metaphysischen Grundlagen des Systems.

1) Die Bestätigung des Satzes, daß die Attribute in der Substanz nicht zu einer denkbaren Einheit zusammengehen.

Gerade in der Affectenlehre, Eth. 3, Prop. 2, stellt Spinoza den Satz auf, daß weder der Körper den Geist zum Denken, noch der Geist den Körper zur Ruhe oder Bewegung oder sonst etwas, wenn es nemlich sonst noch etwas für ihn gebe, bestimmen könne, indem er bemerkt, daß alle Modi des Denkens Gott zur Ursache haben, sofern dieser ein denkendes Wesen sei, und nicht sofern er in einem anderen Attribut zu seinem Ausdruck komme, und daß alle Modi der Ausdehnung von Gott ausgehen, sofern er in dem Attribut der Ausdehnung und keinem anderen wirke, weßhalb die Modi des Denkens und der Ausdehnung nicht gegenseitig sich bestimmen können. Wenn nun gleichwohl Spinoza sagt, daß mit den Affectionen des Körpers Hand in Hand gehen entsprechende Zustände des Geistes, so daß die Affecte beiden zugleich ihren Ausdruck geben und die Kraft-Mehrung oder Minderung des Körpers im Gefolge habe eine Kraft-Mehrung oder Minderung des Geistes, wenn gesagt wird, daß die Vervollkommnung des Körpers diejenige des Geistes zur Folge habe, daß die richtige Körperpflege zugleich ein Mittel sei, die Erkenntnißfähigkeit des Geistes zu fördern, daß der Trieb des Körpers und die Begierde des Geistes zusammenfalle, daß wenn der Geist etwas wolle, die hiezu dienlichen Actionen des Körpers eo ipso eintreten, weil beide ein und dasselbe Ding seien, daß nach der Zusammenfügung und Verkettung der Gedanken und Ideen im Geist die Zusammenfügung und Verkettung der Affectionen des Körpers sich richte so, daß letztere genau in derselben Weise und Reihenfolge sich gestalte, wie jene, so ist klar, daß wir hier vor einem Mysterium stehen, das sich überträgt auf dasjenige Verhältniß, welches diese durchgängige Ueber-

einstimmung von Körper und Geist trotz der Läugnung directer gegenseitiger Einwirkung begründen soll, auf die Einheit der Attribute in der Substanz.

2) Die Bestätigung des Satzes, daß Spinoza eine zweifache göttliche Kausalität aufstellt, die ewige und die endliche.

Blicken wir von der Lehre Spinoza's über die Affecte zurück auf seine Lehre von den Modifikationen, so finden wir auf ganz zweifellose Weise bestätigt, daß Spinoza zur Produktion der Welt eine zweifache göttliche Kausalität aufstellt, eine endliche, zeitliche, und eine ewige. Denn es gibt nach Spinoza zwei qualitativ von einander durchaus verschiedene Hauptarten von Affecten, deren jede ausdrücklich einer göttlichen Kausalität zugeschrieben wird, von denen aber die eine aus endlichen, vergänglichen Affecten besteht, welche von zeitlichen, endlichen Ursachen hervorgerufen werden, während die andere ewige Affecte in sich befaßt und von der ewigen Nothwendigkeit Gottes kausirt wird. Die erste Art von Affecten, die endlichen, vergänglichen Affecte, welche Endliches zur Ursache haben und doch der göttlichen Kausalität zugeschrieben werden, sind die Leidenschaften; diejenigen Affecte, welche als ewige aus der ewigen Natur Gottes fließen, sind die aus den adäquaten Ideen stammenden. Fassen wir denn diese beiden Hauptarten der Affecte nach derjenigen Seite, wonach jede der Ausdruck einer besonderen Art der göttlichen Kausalität ist, noch näher ins Auge.

a) Die die Leidenschaften producirende endliche göttliche Kausalität.

α) Das Göttliche dieser Kausalität.

Ausdrücklich und geflissentlich sagt Spinoza, daß die Leidenschaften die Wirkung einer göttlichen Kausalität sind. „Die Affecte des Hasses, des Zorns, des Neids u. s. w. folgen an sich betrachtet aus derselben Nothwendigkeit und Kraft der Natur, wie die übrigen Einzeldinge;“ [1] auch für die „menschliche Unmacht und Unbeständigkeit liegt die Ursache in der allgemeinen Macht der Natur;“ [2] deßhalb „sind die menschlichen Affecte ebenso zu betrachten, wie alle anderen natürlichen Erscheinungen,

---

[1] Eth. 3, Praef. pag. 131.
[2] Eth. 3, Praef. pag. 130.

und wahrlich, sie beweisen, wenn gleich nicht des Menschen, so doch sicherlich der Natur Macht und Kunstwerk in nicht geringerem Grad, als vieles andere, das wir bewundern und dessen Betrachtung uns ergötzt.“[1] Es gehört deßhalb die Ausübung dessen, wozu die Leidenschaften den Menschen treiben, an sich ebenso zu seinem absoluten Naturrecht, wie die Befolgung der Vernunftregeln: „Daraus, daß die Macht der natürlichen Dinge, vermöge deren sie existiren und wirken, die eigenste Macht Gottes selbst ist, erkennen wir leicht, was das Naturrecht ist. Denn weil Gott das Recht zu allem hat, und das Recht Gottes nichts anderes ist, als eben die Macht Gottes, sofern diese als absolut frei betrachtet wird, so folgt hieraus, daß ein jedes natürliche Ding gerade ebensoviel natürliches Recht hat, als es Macht hat zu existiren und zu wirken: weil ja eines jeden natürlichen Dinges Macht, vermöge deren es existirt und wirksam ist, keine andere ist, als die Macht Gottes selbst, welche absolut frei ist.[2] Unter dem Naturrecht also verstehe ich die Gesetze oder Regeln der Natur selbst, nach denen alles geschieht, das heißt eben die Macht der Natur; und somit erstreckt sich das natürliche Recht der ganzen Natur und folglich auch eines jeden einzelnen Individuums soweit, als seine Macht reicht, und somit thut ein jeder einzelne Mensch alles das nach absolutem Naturrecht, was er irgend nach den Gesetzen seiner Natur thut, und hat soviel Recht gegenüber der Natur, als er Macht besitzt. Stünde es daher um die menschliche Natur so, daß die Menschen allein nach der Vorschrift der Vernunft leben würden, und nichts anderes begehrten, dann würde das Naturrecht, sofern es dem menschlichen Geschlecht zugehört, mit der Macht der Vernunft sich vollständig decken. Aber die Menschen folgen mehr ihrer blinden Begierde, als der Vernunft, und folglich darf die natürliche Macht oder das natürliche Recht der Menschen nicht auf die Vernunft beschränkt, sondern es muß auf jedes Begehren, durch welches sie zum Handeln bestimmt werden und ihre Selbsterhaltung anstreben, ausgedehnt werden.

---

[1] Eth. 4, Prop. 57, Schol. pag. 246.

[2] Hinc, quod rerum naturalium potentia, qua existunt et operantur, ipsissima Dei sit potentia, facile intelligimus, quid jus naturae sit. Nam quoniam Deus jus ad omnia habet et jus Dei nihil aliud est, quam ipsa Dei potentia, quatenus haec absolute libera consideratur, hinc sequitur, unamquamque rem naturalem tantum juris ex natura habere, quantum potentiae habet ad existendum et operandum: quandoquidem uniuscujusque rei naturalis potentia, qua existit et operatur, nulla alia est quam ipsa Dei potentia, quae absolute libera est.

Ich zwar gestehe, daß jene Begierden, welche nicht aus der Vernunft entspringen, nicht sowohl Thaten, als Leiden(=schaften) der Menschen sind. Aber weil hier von der allgemeinen Macht oder dem allgemeinen Recht der Natur die Rede ist, so können wir in diesem Punkt keinen Unterschied anerkennen zwischen den Begierden, welche aus der Vernunft entstehen, und denjenigen, welche durch andere Ursachen in uns hervorgerufen werden. Denn sowohl diese, als jene sind Wirkungen der Natur und Aeußerungen der natürlichen Kraft, vermöge deren der Mensch in seinem Sein zu beharren strebt. Denn es ist der Mensch, ob er nun weise, oder ein Thor sei, ein Theil der Natur, und alles das, wodurch einer zum Handeln bestimmt wird, muß zu der Macht der Natur gerechnet werden, nemlich sofern diese innerhalb der Natur dieses oder jenes Menschen vorhanden ist. Denn alles, was der Mensch thut, ob er nun der Vernunft, oder ob er bloß seiner Begierde folgt, das thut er ausschließlich nach den Gesetzen und Regeln der Natur, d. h. nach dem Recht der Natur."[1] — „In der Gewalt eines jeden Menschen liegt es nicht, die Vernunft immer zu gebrauchen und auf der höchsten Stufe der menschlichen Freiheit sich zu behaupten; und doch strebt ein jeder immer, soviel an ihm liegt, sich selbst zu erhalten, und, weil ein jeder soviel Recht hat, als er Macht besitzt, so begehrt und thut ein jeder, was irgend er begehrt, ob er nun weise oder ein Thor sei, nach absolutem Naturrecht. Hieraus folgt, daß das Recht und Gesetz der Natur, unter dem alle Menschen geboren werden und meistens auch ihr Leben zubringen, nichts verbietet, als nur das, was Niemand begehrt und was Niemand kann, nicht Streit, nicht Haß, nicht Zorn, nicht Heimtücke, und überhaupt nichts verabscheut, wozu irgend ein Trieb anreizt. Und das ist nicht zu verwundern, denn die Natur ist nicht gebunden an die Gesetze der menschlichen Vernunft, welche nur auf der Menschen wahren Nutzen und Erhaltung ausgehen, sondern an unendlich viele andere, welche auf die ewige Ordnung der ganzen Natur sich beziehen, von der der Mensch ein verschwindend kleiner Theil ist, eine Ordnung, nach deren Nothwendigkeit allein alle Individuen determinirt werden, um auf eine bestimmte Weise zu existiren und zu wirken. So oft uns also etwas in der Natur lächerlich, absurd oder böse scheint, kommt dies daher, daß wir die Dinge nur zum Theil kennen und die Ordnung und der Zusammenhang der Natur zum größten Theil uns verborgen ist, und daher, daß wir wollen, es solle alles nach der Vor-

---

[1] Tract. polit. Cap. 2, §. 3—5, pag. 307 f.

schrift unserer Vernunft gelenkt werden, während doch das, was die Vernunft für böse erklärt, gar nicht böse ist nach der Ordnung und den Gesetzen der ganzen Natur, sondern einzig und allein nach den Gesetzen unserer eigenen Natur.“ [1]

Hier ist so deutlich als möglich gesagt, daß die die Leidenschaften producirende Kausalität die Naturmacht sei, welche mit Nothwendigkeit sich vollziehe und die eigenste Macht Gottes selbst sei.

β) Das Endliche der die Leidenschaften producirenden Kausalität.

Nicht minder deutlich aber, als er sagt, daß die die Leidenschaften producirende Kausalität eine göttliche Kausalität sei, sagt Spinoza auch das, daß diese Kausalität endlich sei.

Denn einmal sind die Produkte dieser Kausalität, die Leidenschaften, endlich. Sie vergehen mit dem Tod, sie hören auf bei der Zerstörung des Körpers; eine Kausalität aber ist endlich, die nur endliches producirt.

Sodann aber sind die einzelnen Ursachen, welche die Leidenschaften hervorrufen, endliche; die Faktoren, mittelst deren jene göttliche Kausalität arbeitet, sind vergängliche Einzeldinge, es sind endliche Modifikationen Gottes, welche hier operiren. Oder liegt nicht der Grund der Leidenschaften nach der Erklärung der Ethik vornehmlich in der übermäßigen Liebe zu etwas, das vielen Veränderungen unterworfen ist und das man nie im Besitz haben kann, im Unterschied von der Liebe zu Unveränderlichem und Ewigem, das man wahrhaft besitzt? ist nicht jenes Veränderliche, indem es den Geist anlockt, die Ursache der Leidenschaften? sind es nicht die momentanen, zeitlich verlaufenden Einwirkungen der Dinge auf den Menschen, denen die Leidenschaften ihre Entstehung verdanken? und ist nicht auch das am Menschen selbst, was von seiner Seite zur Entstehung der Leidenschaften beiträgt, gerade das Vergängliche an dem Menschen, wenn die Leidenschaften aufhören, sobald der Körper zerstört wird, wenn sie aufhören, sobald das Vergängliche am menschlichen Geiste, die Imagination, aufhört? wenn sie entspringen aus der Imagination, von der ausdrücklich gesagt wird, daß sie im Tode untergehe? So haben wir hier eine Kausalität, welche mit einzelnen endlichen Ursachen auf einzelne endliche Gegenstände wirkend Endliches hervorbringt.

---

[1] Tract. polit. Cap. 2, §. 8, pag. 310 f.

b) Die der Liebe zu Gott zu Grund liegende ewige göttliche Kausalität.

Auch das bestätigt die Affectenlehre Spinoza's, daß er in der Welt eine ewige göttliche Kausalität wirksam sein läßt. Ist doch die aus der intuitiven Erkenntniß Gottes fließende intellectuelle Liebe zu Gott ewig und unzerstörbar; und ist sie doch so sehr das Produkt, so sehr die Wirkung der ewigen Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes, daß sie die ewige Liebe Gottes selbst ist, mit der dieser sich selbst liebt, so sehr, daß die Liebe eines jeden einzelnen Menschen gegen Gott ein Theil ist der unendlichen Liebe Gottes gegen sich selbst. Hier haben wir eine Kausalität, vermöge deren aus ewiger Ursache ewige Wirkung hervorgeht.

c) Die qualitative Beschaffenheit der beiden Kausalitäten.

Auch wenn wir auf die Merkmale sehen, welche uns bei Spinoza in Betreff der qualitativen Beschaffenheit einer jeden der beiden göttlichen Kausalitäten begegnen, so erhellt daraus die wesentliche Verschiedenheit derselben. Die endliche Kausalität, bei welcher äußere Ursachen aufeinander wirken und bei welcher die Dinge dem Zwang, der coacta necessitas, unterliegen, wie ein Stein, der von einer äußeren Ursache in Bewegung gesetzt wird und von dieser ein bestimmtes Maß von Bewegung (certam motus quantitatem) erhält,[1] ist im Attribut der Ausdehnung zweifellos die mechanische Kausalität, im Attribut des Denkens die dieser entsprechende Ideenproduktion. Bei der ewigen Kausalität dagegen folgt etwas aus der eigenen, inneren Nothwendigkeit der göttlichen Natur, diese entwickelt aus sich selbst heraus etwas, das in ihr liegt, und äußert ihre eigene Kraft in einer bestimmten Weise. Hier tritt unverkennbar die Analogie des logischen Verhältnisses von Grund und Folge in den Vordergrund, wie diese in der Formel liegt, welche in Spinoza's Darstellung eine so hervorragende Stellung einnimmt: „Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt unendlich vieles auf unendlich vielfache Weise, ebenso, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel gleich sind zwei

[1] Ep. 62, pag. 664 f. Auch hier sagt Spinoza, daß alle Einzeldinge dieser Kausalität unterworfen seien, weil ein jedes von einer äußeren Ursache determinirt werde, um auf bestimmte Weise zu existiren und zu wirken.

rechten." [1] Hier sind die Dinge innerlich determinirt, indem in ihnen die Macht der göttlichen Natur auf eine bestimmte Weise zum Ausdruck kommt und dadurch in sie eine bestimmte Kraft gelegt ist.

3) Die Bestätigung des Satzes, daß nach Spinoza die Wesenheiten der Dinge ewige Modi sind.

Daß das Wesen des Menschen ein ewiger Modus ist, ergibt sich aus der Ewigkeit der intellectuellen Liebe zu Gott. Denn diese Liebe entspringt aus der intuitiven Erkenntniß Gottes. Diese aber ist die höchste Tugend des Geistes, d. h. sie ist der reinste Ausdruck seines Wesens, sie ist die höchste, seinem Wesen durchaus angemessene Leistung des Geistes, als Tugend folgt sie mit Nothwendigkeit aus der eigenen Natur desselben. So ist das, was in intellectueller und ethischer Beziehung rein und ungetrübt aus dem Wesen des Geistes folgt, ewig. Die Erkenntniß der dritten Stufe und das ethische Leben, das ihr entspricht, sind beide die nothwendige Folge und der reinste, vollkommenste Ausdruck des Wesens des Geistes; diese nothwendige Folge aus dem Wesen des Geistes ist ewig; so muß es auch dieses Wesen selbst sein, nach dem Grundsatz, daß ein ewiger Modus nur folgen kann aus einem ewigen Modus.

Hier sehen wir auch bestätigt, daß Spinoza das, was er vom menschlichen Geist für ewig erklärt, fortdauern läßt mit einem individuellen Selbstbewußtsein. Denn der Liebe gegen Gott ist es wesentlich, daß sie besteht in der Selbsterkenntniß des Geistes, begleitet von der Idee Gottes, daß der Geist sich selbst, sein Wesen, seine Tugend oder seine Macht betrachtet und sein Wesen als die ewige Wirkung der ewigen Natur Gottes anschaut, seine Realität als Folge dieser göttlichen Natur erkennt. Und da für Spinoza die intuitive Erkenntniß Gottes ihren hohen Werth für den Menschen hat gerade vermöge der aus ihr fließenden Liebe zu Gott und der Seligkeit dieser Liebe, da das höchste Gut für den menschlichen Geist ist, daß er *sich* als Ausfluß der Natur Gottes weiß und *seiner* Kraft als einer göttlichen sich freut, so ist klar, daß für Spinoza die Ewigkeit der adäquaten Erkenntniß, die Ewigkeit des besseren Theils des Geistes, um deren willen dieser den Tod nicht fürchtet, ihren Werth ganz besonders in der von ihm mit der ewigen Fortexistenz des Geistes zugleich statuirten Fortdauer eines individuellen Selbstbewußtseins hat.

---

[1] Eth. 1, Prop. 16 und Prop. 17, Schol. pag. 53.

4) Die Bestätigung des Satzes, daß Endlichsein bei Spinoza die theilweisige Nichtexistenz des Wesens eines Dinges bedeutet.

Die Leidenschaften sind nach Spinoza etwas vergängliches, endliches. Aber eben die Leidenschaften sind die mangelhafte Existenz oder die unfreie, getrübte, verstümmelte Entfaltung des Wesens des Menschen. Es ist dies so sehr der Begriff der Leidenschaft, daß darüber keine weitere Ausführung nöthig ist. Nur deßhalb sind die Leidenschaften wenigstens theilweise die Folge des Selbsterhaltungstriebs, wenn gleich nicht die freie, sondern nur die geknechtete Entfaltung desselben, weil in ihnen, wenn gleich nur zum Theil, weil in ihnen, wenn gleich nur geknechtet, das Wesen des Geistes sich äußert, wie es in den inadäquaten Ideen ebenfalls, wenn gleich nicht voll und frei, zu seinem Ausdruck kommt. Bloß deßwegen, weil es derselbe Selbsterhaltungstrieb ist, der in den Leidenschaften, und derselbe, der in den Vernunftaffecten sich äußert, nur dort nicht in reiner Selbstentfaltung, wie hier, sondern zum Theil durch äußere Ursachen vergewaltigt, kann Spinoza sagen:[1] „Es ist ein und derselbe Trieb, der im Menschen als Selbstthätigkeit und als Leidenschaft auftritt. Wir haben zum Beispiel gezeigt, daß die menschliche Natur so eingerichtet ist, daß ein jeder wünscht, die übrigen sollen nach seinem Sinn leben. Dieser Trieb ist bei einem Menschen, der sich nicht von der Vernunft leiten läßt, eine Leidenschaft, welche Ehrgeiz genannt wird, und wenig vom Uebermuth sich unterscheidet; dagegen bei einem Menschen, welcher der Vernunft folgt, ist er ein Act der Selbstthätigkeit oder eine Tugend, welche Pietät heißt. Und ebenso sind alle Triebe oder Begierden nur insofern Leidenschaften, als sie aus inadäquaten Ideen entspringen, und gehören zur Tugend, wenn sie durch adäquate Ideen hervorgerufen oder aus solchen erzeugt werden."[2] Nur weil ein und derselbe Trieb der Selbsterhaltung in den Leidenschaften und in den Vernunftaffecten sich äußert, kann Spinoza sagen,[3] daß wir zu allen Handlungen, zu welchen wir durch einen leidenschaftlichen Affect bestimmt werden, auch ohne diesen durch die Vernunft bestimmt werden können, weil im Vernunftaffect der Selbsterhaltungstrieb rein und voll, im leidenschaftlichen Affect aber nur getrübt und geschwächt zur Entfaltung kommt.

---

[1] Eth. 5, Prop. 4, Schol. pag. 274: Nam apprime notandum est, unum eundemque esse appetitum, per quem homo tam agere quam pati dicitur etc.

[2] quando ab ideis adaequatis excitantur, vel generantur.

[3] Eth. 4, Prop. 59.

Auch darin, daß die Leidenschaften allein Differenzen, Gegensätze, Streit unter die Menschen bringen, während das vernunftgemäße Leben, weil es dem Wesen der Menschen entspricht, Harmonie und Einigkeit bringt, liegt die Alterirung des Wesens durch die Leidenschaften; denn nur durch diese kann das an sich gleiche Wesen des Menschen bei verschiedenen Individuen verschieden werden; auch in dieser Beziehung sind die Leidenschaften, diese endlichen Affecte, eine theilweisige Negation der Existenz des Wesens.

5) **Die Bestätigung des Satzes, daß die beiden göttlichen Kausalitäten Spinoza's ineinander und miteinander verbunden wirken, aber nicht wahrhaft innerlich vermittelt sind.**

Daß in der endlichen Kausalität zugleich die ewige wirkt, ergibt sich daraus, daß das Wesen des Menschen auch bei den Leidenschaften mitwirkt, daß es einer der sie hervorbringenden Faktoren, ja insofern der wichtigste ist, als es auch in diesen sich entfaltet, nur freilich verworren und verstümmelt.

Aber es zeigt sich auch bei der Affectenlehre, daß die beiden Kausalitäten und ihre Produkte nicht wirklich innerlich vermittelt sind. Die Ewigkeit der intellectuellen Liebe zu Gott stößt auf dieselbe Schwierigkeit, welche wir bei der Quelle derselben, der Erkenntniß der dritten Stufe, begegneten. Diese Liebe kann als ewige keinen Anfang haben, und doch erscheint sie in ihrem zeitlichen Vorhandensein als sich entwickelnd und zeitlich entstehend. Spinoza bemerkt in dieser Beziehung:[1] „Obgleich diese Liebe keinen Anfang gehabt hat, so hat sie doch alle Vollkommenheiten der Liebe, gerade als wäre sie entstanden, wie wir vorhin (im Coroll. zu Prop. 32) fingirten.[2] Der einzige Unterschied ist, daß der Geist[3] eben diese Vollkommenheiten, welche wir ihn jetzt erst bekommen ließen,[4] ewig besessen hat, und zwar zugleich mit der Idee Gottes als seiner ewigen Ursache. Wenn nun die Freude in dem Uebergang zu größerer Vollkommenheit besteht, so muß ja wohl die Seligkeit darin bestehen, daß der Geist die ganze Vollkommenheit besitzt.“ Allein es ist nach Spinoza's eigenen Erklärungen keineswegs möglich, die Entstehung der intellectuellen Liebe zu Gott in der Zeit nur als eine Fiktion, nur als eine vorläufige Annahme, die nachher korrigirt

[1] Eth. 5, Prop. 33, Schol. pag. 291.
[2] perinde ac si ortus fuisset, sicut in Coroll. Prop. praec. finximus.
[3] Der Text hat metus, selbstverständlich statt mens.
[4] quas eidem jam accedere finximus.

wird, zu betrachten, es müßte denn, ganz entgegen seiner sonstigen Anschauung, das zeitliche Leben selbst nur als Fiktion anzusehen sein. Schon der untrennbare Zusammenhang zwischen dem Körper und dem Geist gestattet es nicht, die intellectuelle Liebe zu Gott als einen dem Geist auch im zeitlichen Leben von Anfang an schon vollkommen einwohnenden Vorzug zu behaupten, wie die Ewigkeit dieser Liebe es erfordern würde. Soll der Parallelismus zwischen Körper und Geist festgehalten werden, so muß während des zeitlichen Lebens wie im Körper, so auch im Geist ein Fortschritt, ein Wachsthum der Vollkommenheit statuirt werden. Und in der That behauptet Spinoza diesen Zusammenhang zwischen Körper und Geist, diesen Parallelismus in der Entwicklung beider ausdrücklich, gerade in Betreff der Erkenntniß Gottes und der daraus fließenden Liebe zu Gott. „Wer einen Körper besitzt, der zu sehr vielem geschickt ist, der hat einen Geist, dessen größter Theil ewig ist. Denn wer einen Körper besitzt, der zu sehr vielem geschickt ist, der wird sehr wenig von Affecten, welche böse sind, betroffen, und hat also die Macht, die Affectionen des Körpers in der dem Verstand entsprechenden Ordnung zusammenzureihen und zu verketten, und folglich zu bewirken, daß alle Affectionen seines Körpers auf die Idee Gottes bezogen werden, und in Folge davon wird er mit Liebe gegen Gott erfüllt werden, welche den größten Theil seines Geistes einnehmen oder ausmachen muß, und demnach hat er einen Geist, dessen größter Theil ewig ist.“ [1] Das Schol. fügt dem bei: „Weil die menschlichen Körper zu sehr vielem tauglich sind, so ist es zweifellos, daß sie eine Natur haben können, welche sie fähig macht, zu Geistern zu gehören, welche eine große Erkenntniß von sich selbst und von Gott haben und deren größter oder vorzüglichster Theil ewig ist, so sehr, daß sie den Tod kaum fürchten. Aber um dies deutlicher zu verstehen, ist hier zu beachten, daß wir in beständiger Veränderung leben und je nachdem wir ins bessere oder ins schlimmere übergehen, glücklich oder unglücklich heißen. Denn wer als Kind oder Knabe der Verwesung anheimgefallen ist, heißt unglücklich, und dagegen betrachtet man es als ein Glück, wenn einer die ganze Lebenszeit mit gesundem Geist in einem gesunden Körper hinbringen konnte. Und in der That, wer einen Körper hat wie ein Kind oder ein Knabe, der zu sehr wenigem geschickt ist, und in sehr hohem Grade abhängt von den äußeren Ursachen, der hat einen Geist, welcher, an sich selbst betrachtet, beinahe gar kein Bewußtsein

---

[1] Eth. 5, Prop. 39.

von sich selbst oder von Gott oder von den Dingen hat; und dagegen, wer einen zu recht vielem geschickten Körper hat, der hat einen Geist, welcher an sich selbst betrachtet viel Bewußtsein von sich selbst und von Gott und von den Dingen hat. In diesem Leben also streben wir hauptsächlich darnach, daß der Körper der Kindheit, soviel es seine Natur gestattet und ihm zuträglich ist, in einen andern umgewandelt werde, der zu recht vielem geschickt ist und mit einem Geist in Verbindung steht, welcher von sich selbst und von Gott und von den Dingen recht viel Bewußtsein hat, so daß alles das, was zu seinem Gedächtniß oder seiner Imagination gehört, also der Theil von ihm, der mit seinem Körper zugleich vergeht, kaum irgend in Betracht kommt im Vergleich zu seinem Verstand, diesem Theil von ihm, welcher im Tode fortdauert." [1] Es ist nicht möglich, die hier behauptete zeitliche Entstehung und Weiterbildung der wahren Erkenntniß zu vereinigen mit dem Satz, daß sie im Geiste ewig vorhanden sei, und es ist undenkbar, wie das zeitlich sich entwickelnde Gottesbewußtsein und die zeitlich sich bildende Liebe zu Gott sich decken soll mit einer ewig vorhandenen, ewig im Geist existirenden und lebendigen Liebe zu Gott. Und eine neue Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß Spinoza die Frage durchaus unbeantwortet läßt, was das eigentlich entscheidende Moment dafür sei, daß der Geist zu demjenigen Ziel gelange, diejenige Vollkommenheit erreiche, daß der größere Theil desselben ewig ist. Man sollte freilich meinen, das folge aus der inneren Nothwendigkeit seines Wesens, so daß dieser Proceß in allen mit Regelmäßigkeit sich vollziehen, mit Naturnothwendigkeit eintreten und zu seiner Vollendung fortschreiten würde. Allein Spinoza sagt selbst, daß es nur wenige zu solcher Geistesmacht bringen, daß solche Vervollkommnung, daß die Erreichung des von der Natur selbst gesteckten Zieles bei vielen nicht eintrete. Woher kommt nun, da die Wahlfreiheit ausgeschlossen ist, dieser Unterschied unter den Menschen? In ihrem Wesen kann er nicht liegen, da dieses bei allen der Vollkommenheit zustrebt. Und wenn nun die Vervollkommnung des Geistes auf der einen Seite von der Vervollkommnung des Körpers abhängig gemacht und die Vollkommenheit des Körpers als der dem Geiste den Sieg über die Leidenschaften ermöglichende Faktor dargestellt wird, so hängt ja auf der andern Seite die Vervollkommnung des Körpers selbst ab vom Sieg des Geistes über die Leidenschaften. Die Leidenschaften korrumpiren den Körper, seine richtige Pflege, seine normalmäßige Beschaffenheit, die Harmonie unter seinen Theilen liegt im Streit zwischen

---

[1] pag. 296.

den Leidenschaften und den Vernunftaffecten, wie kann da die Vollkommenheit des Körpers den Ausschlag geben für den Sieg des einen Theils, wenn doch dieser Sieg erst diese Vollkommenheit begründen kann? Es wird ferner auf die Erziehung und den Unterricht hingewiesen als Mittel, der Vernunft zum Siege zu verhelfen. Allein daß Erziehung und Unterricht dieses Ziel sicher herbeiführe, daß sie ein unfehlbares, mit Nothwendigkeit wirkendes Mittel dazu seien, ist nirgends gesagt, und so bleibt das Dunkel darüber bestehen, was den Ausschlag dafür gebe, ob der größere Theil des Geistes die wahre Erkenntniß und die Liebe zu Gott erlange, welche doch seinem Wesen nach ihm als ewige Qualitäten inhäriren sollen.

Indeß nimmt derjenige Theil des menschlichen Geistes, welcher fortdauert nach der Zerstörung des Körpers, in Beziehung auf die ewige Existenz eine Sonderstellung unter den übrigen Einzeldingen ein. Nur hier gelangt das Individuum zu einer solchen Vollkommenheit, daß der Zustand, den es in der empirischen Wirklichkeit hat, sich vollständig deckt mit seinem ewigen Wesen, nur hier ist das Einzelding noch während seiner endlichen Dauer ganz in derjenigen Qualität vorhanden, in welcher sein Wesen aus der ewigen Nothwendigkeit der ewigen Wesenheit Gottes folgt. Nur hier kann deßhalb das Individuum in der gesonderten Einzelexistenz, die es in seinem empirischen Dasein hat, ewig fortexistiren. Bei den anderen Einzeldingen kommt die Identität dessen, was sie empirisch sind, mit ihrem ewigen Wesen nicht zur vollen Entfaltung, deßwegen theilen sie, wie die Beschaffenheit, so auch das Loos desjenigen Theils des menschlichen Geistes, in dem das Wesen des Geistes ebenfalls nur mangelhaft sich entfaltet und der deßhalb vergänglich ist, sie werden wie dieser einmal zerstört, ohne theilweise bestehen zu bleiben. Allein die Frage, wie ewiges Wesen in die empirische Wirklichkeit komme, und hier an Endlichem und Vergänglichem existire, wie es bei der Entstehung der Einzeldinge aus endlichen Ursachen dennoch als ihre eigentliche Lebenskraft, als das ihre Thätigkeiten bestimmende und durchdringende Princip, als das, was ihrem Streben innerlich den Impuls gibt, in sie hineingesetzt werde und ihnen immanire, bleibt auch bei denjenigen Einzeldingen, in denen es nicht zur Entfaltung gelangt, ungelöst, auch bei ihnen ist das ewige Wesen mit dem endlichen Dasein nicht auf eine begreifbare Weise vermittelt.

Daß die Produkte der endlichen und diejenigen der ewigen Kausalität Gottes unvermittelt neben einander stehen, zeigt ferner das von Spinoza aufgestellte qualitative Verhältniß der Leidenschaften und der Vernunftaffecte. Diese stehen sich so gegenüber, daß es sich bloß um Ausrottung, um Vernichtung der einen durch die andern handeln kann;

der Geist gehört entweder den einen oder den andern an, und wo sie sich in den Geist theilen, da wird dieser so zerrissen, daß der von den Leidenschaften eingenommene Theil zerstört wird und aufhört, während der der Liebe zu Gott angehörige Theil ewig fortdauert.

Auch da, wo nicht im einzelnen Subject, sondern in der Gemeinschaft der Menschen die Leidenschaften und die Vernunftaffecte zusammenstoßen, im Staat, ist zwischen den beiden ein Gegensatz, der den Sieg der Vernunft problematisch erscheinen läßt. Wie soll im Staat, der doch nach Spinoza den Leidenschaften seine Entstehung verdankt, und zumal durch die Furcht erhalten wird, das Vernunftgesetz zur Herrschaft gekommen sein und seine Herrschaft auf natürlichem Wege behaupten? Woher soll eine Sicherheit dafür kommen, daß nicht das Naturrecht der Leidenschaften das Vernunftgesetz umstoßt?

6) Die Unklarheit des Verhältnisses zwischen Allgemeinem und Persönlichem.

Hat sich das Unvermitteltsein der beiden die Welt producirenden göttlichen Kausalitäten in ihrem gegenseitigen Verhältniß zu einander als eine schon in der Metaphysik und Erkenntnißlehre Spinoza's hervortretende Unzuträglichkeit seines Systems durch die Affectenlehre bestätigt, so tritt uns nun aus der letzteren eine neue Schwierigkeit entgegen.

Vermöge des Triebs und der Macht zur Selbsterhaltung erscheint das Individuum als eine in sich geschlossene, in sich selbst betrachtet selbstständige, ihrem Wesen nach' für sich bestehende Kraft, als ein in Gott selbstständiger Modus. Das Individuum unterscheidet sich hier mit persönlichem Selbstbewußtsein und mit persönlichem Wollen von anderen Individuen, und zwar wird sein Unterschied und seine Selbstunterscheidung von anderen Individuen in soweit, als sein Wesen in ihm voll und ungetrübt zur Existenz kommt, nicht nur für seinen endlichen Zustand und seine zeitliche Dauer, sondern auch für sein ewiges Dasein postulirt, so daß der individuelle Verstand des Menschen ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes, die individuelle, mit persönlichem Selbstbewußtsein verbundene Liebe des Menschen zu Gott ein Theil der unendlichen Liebe Gottes zu sich selbst ist, während das endliche Individuum als endliches wenigstens während seiner Dauer einen Theil des Universums bildet, dessen beständiges Streben darauf geht, sich in seiner Selbstständigkeit zu behaupten und seine Eigenthümlichkeit den andern Theilen gegenüber zu wahren. Es fragt sich, wie diese Beschaffenheit der Individuen zusammenstimme damit, daß sie sonst als die Modifikationen unpersönlicher Kräfte erscheinen? Sind die einzelnen Ideen an sich unpersönlich, wie soll die Idee von einer Idee ein

persönliches Selbstbewußtsein bilden? und wie sollen die allen gemeinsamen Proprietäten individuell werden? Hierüber werden wir im Dunkel gelassen.

Es hängt diese Schwierigkeit damit zusammen, daß bei Spinoza über das Verhältniß von Gattung und Individuum Unklarheit herrscht. Spinoza anerkennt selbst bestimmte Species von Dingen, denen die einzelnen Individuen angehören, er stellt insbesondere eine Species Mensch auf,[1] und gründet darauf in sehr wichtigen Beziehungen, in allen denjenigen Sätzen, welche sich auf das Zusammenleben der Menschen beziehen, seine ethische Lehre, ja seine ganze Darstellung der ethischen Aufgabe für den Einzelnen kann es nicht entbehren, das Musterexemplar eines Menschen aufzustellen, dessen Vollkommenheit alle zu erreichen streben sollen, was ja gerade eine specifische Gleichheit der Menschen voraussetzt. Gerade vermöge ihres Wesens sollen die Menschen, und

---

[1] Eth. 4, Append. Cap. 9, pag. 261: Nihil magis cum natura alicujus rei convenire potest, quam reliqua ejusdem speciei individua; adeoque (per cap. 7) nihil homini ad suum esse conservandum et vita rationali fruendum utilius datur, quam homo, qui ratione ducitur. Das allegirte Cap. 7 sagt: si homo inter talia individua versetur, quae cum ipsius hominis natura conveniunt, eo ipso hominis agendi potentia juvabitur et fovebitur. Der Begriff bestimmter Species der Dinge liegt auch darin, daß das Schol. zu Prop. 57 p. 3, pag. 180 aus dem Satz dieser Proposition: „Jeder Affect eines jeden Individuums unterscheidet sich von dem Affect [es ist ein gleichartiger Affect gemeint] eines andern um so viel, als das Wesen des einen von dem Wesen des andern verschieden ist," folgert, daß die Affecte der sogenannten unvernünftigen lebendigen Geschöpfe von den Affecten der Menschen um so viel verschieden seien, als die Natur derselben von derjenigen der Menschen abweiche, so daß z. B. der Fortpflanzungstrieb des Menschen ein anderer sei, als der des Pferdes, ja daß auch die Triebe und Begierden der Insekten, der Fische und der Vögel je wieder andere sein müssen. Die Stelle lautet: Hinc sequitur affectus animalium, quae irrationalia dicuntur (bruta enim sentire nequaquam dubitare possumus, postquam mentis novimus originem), ab affectibus hominum tantum differre, quantum eorum natura a natura humana differt. Fertur quidem equus et homo libidine procreandi; at ille libidine equina, hic autem humana. Sic etiam libidines et appetitus insectorum, piscium et avium alii atque alii esse debent. Auch wenn Eth. 4, Prop. 37, Schol. 1 pag. 230 f. den Satz, es sei den Menschen erlaubt Thiere zu tödten, und überhaupt sie zu ihrem Nutzen zu verwenden, darauf stützt, daß sie uns der Natur nach nicht gleich seien und ihre Affecte von den unsrigen von Natur sich unterscheiden, liegt der Begriff von Species zu Grunde.

überhaupt die, bestimmten Klassen angehörigen, Individuen einander gleich und von den Individuen anderer Klassen verschieden sein; das Wesen, die Natur der Einzeldinge erscheint demnach als das allgemeine Wesen einer Gattung oder einer Species, welches in den Einzeldingen dieser Gattung oder Species existirt, wenn gleich wieder, soweit es in dem endlichen Zustand dieser Einzeldinge vorhanden ist, in seiner Existenzweise verschiedenartig modificirt. Auch sonst kann Spinoza den Gattungsbegriff nicht vermeiden; nennt er doch selbst das Attribut ein Unendliches in einem bestimmten genus des Seins. Dennoch aber verwirft er auf der andern Seite wieder mit aller Entschiedenheit die Gattungsbegriffe, dennoch sagt er, sie seien bloße Einbildungen, recht eigentlich verworrene Ideen, und Mensch schlechtweg verhalte sich zu Peter und Paul, wie „Steinheit" zu diesem oder jenem Stein. Auch erscheint das Wesen jedes einzelnen Individuums in seiner Entstehung aus Gott unabhängig von den Wesenheiten aller anderen Individuen von derselben Natur, [1] so daß der Grund der Wesensgleichheit bestimmter Einzeldinge, die Genesis der Identität ihrer Naturen verborgen bleibt. Und gerade für seine ethische Lehre entbehrt Spinoza des Gattungsbewußtseins, der Grundlage für das von ihm verlangte Zusammenhalten der der Species Mensch angehörigen Individuen, was sich am deutlichsten darin manifestirt, daß er das Staaten bildende Princip nicht in einem Gattungs- oder Volksbewußtsein findet, sondern in dem leidenschaftlich erregten Trieb der Selbsterhaltung der Einzelnen, und weiter darin, daß auch die Vernunftaffecte gerade in denjenigen Beziehungen des geistigen Lebens, in welchen der Geist am meisten und reinsten und in der höchsten Potenz sein eigentliches Wesen entfaltet, in Beziehung auf wahre Erkenntniß und Liebe zu Gott, zwar ein Privatverhältniß von Einzelnen zu Einzelnen herstellen, aber in keiner Weise diese zu einem organischen Ganzen, zu einer organischen sittlichen Gemeinschaft in Wissenschaft und Religion vereinigen sollen. Nicht in dem Verhältniß des Allgemeinen zu dem Besonderen liegt bei Spinoza die Schwierigkeit, denn dieses hat er in der Lehre von den Modifikationen logisch konsequent erörtert, aber eine ungelöste Schwierigkeit liegt in dem Verhältniß, das er aufstellt zwischen unpersönlichem Allgemeinem oder Gemeinsamem und zwischen persönlichem Besonderem und individuellem Einzelnem.

---

[1] Eth. 2, Prop. 8: Ideae rerum singularium sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur. cf. auch das Coroll. und Schol.

7) Schluß.

Fassen wir das Resultat derjenigen Kritik der Lehre Spinoza's, welche faktisch in dieser selbst vorliegt, und bei der nur der wirklich vorhandene thatsächliche Sachverhalt klar gelegt wird, zusammen, so ergibt sich, daß die Lehre Spinoza's in drei Punkten der Einheit ermangelt und eine Lücke zurückläßt, die es nicht ausgefüllt hat.

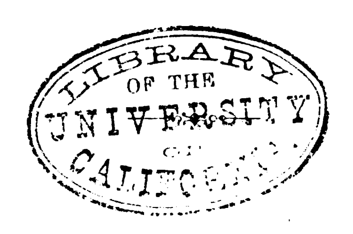
Diese drei Punkte sind folgende:

1) Die Einheit der Attribute in der Substanz und damit das einheitliche Zusammengehen der Produkte der verschiedenen Attribute ist behauptet, aber nicht begreiflich gemacht.

2) Die Einheit der beiden die Welt producirenden göttlichen Kausalitäten, der ewigen und der endlichen, und ihrer Produkte ist nicht nachgewiesen, das Verhältniß und der Zusammenhang des Unveränderlichen und Ewigen in der Welt und des Endlichen und Wechselnden in derselben ist nicht aufgeklärt.

3) Das Verhältniß des Persönlichen zum Allgemeinen, des Individuums zur Gattung bleibt im Dunkel.

In Beziehung auf diese drei Punkte — und es sind gerade die Kardinalpunkte des Systems — ist dieses hinter der von ihm selbst gestellten Forderung der mathematischen Evidenz zurückgeblieben; der logische Zusammenhang ist hier durchbrochen; hier ist das System, nach seinem eigenen Maßstab gemessen, irrational. Die Weiterbildungen des Spinozismus sind daher zu beurtheilen nach der Frage, ob es ihnen gelinge, in den genannten Punkten das System zu rationalisiren.






31828
B3998
C33

